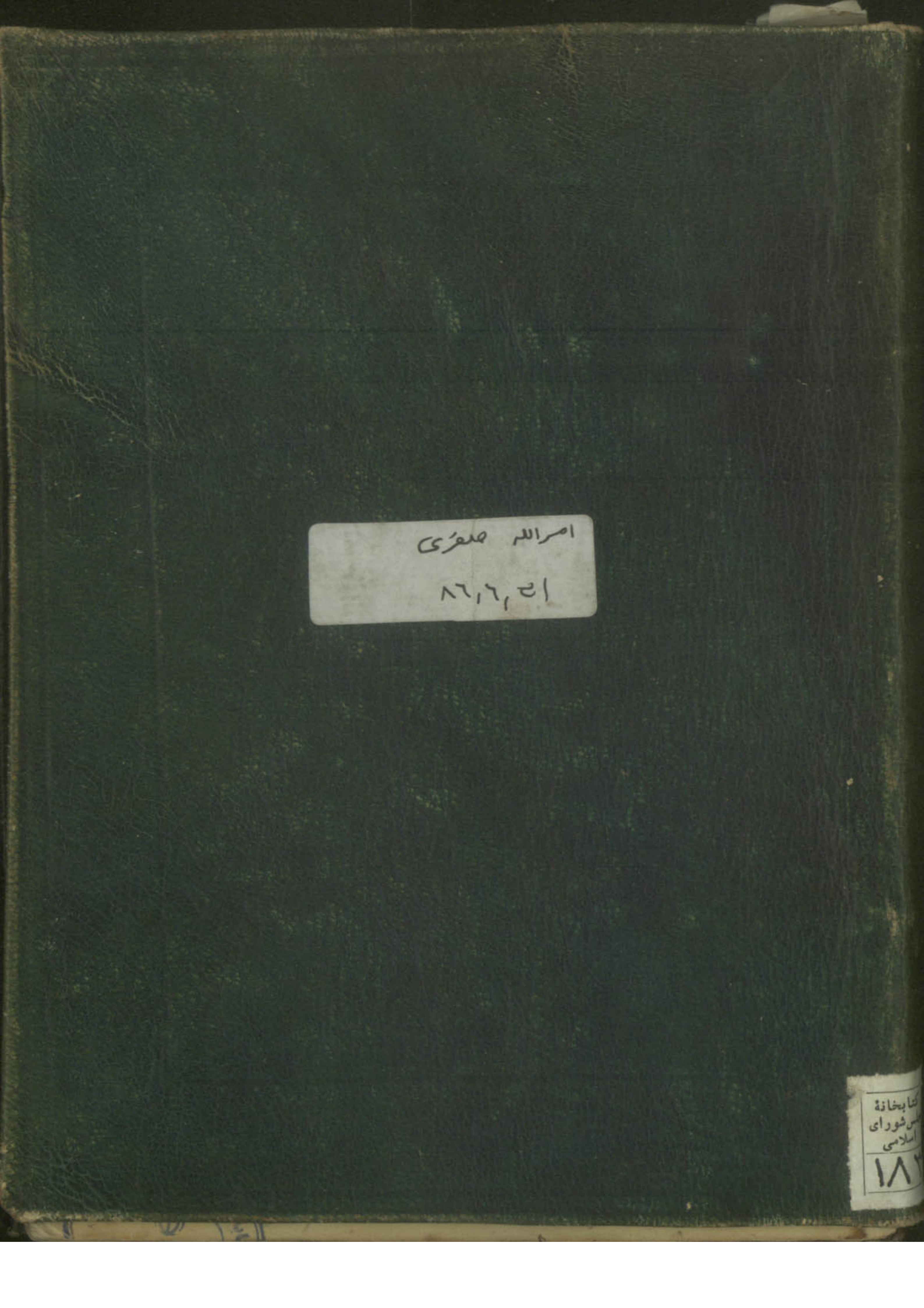
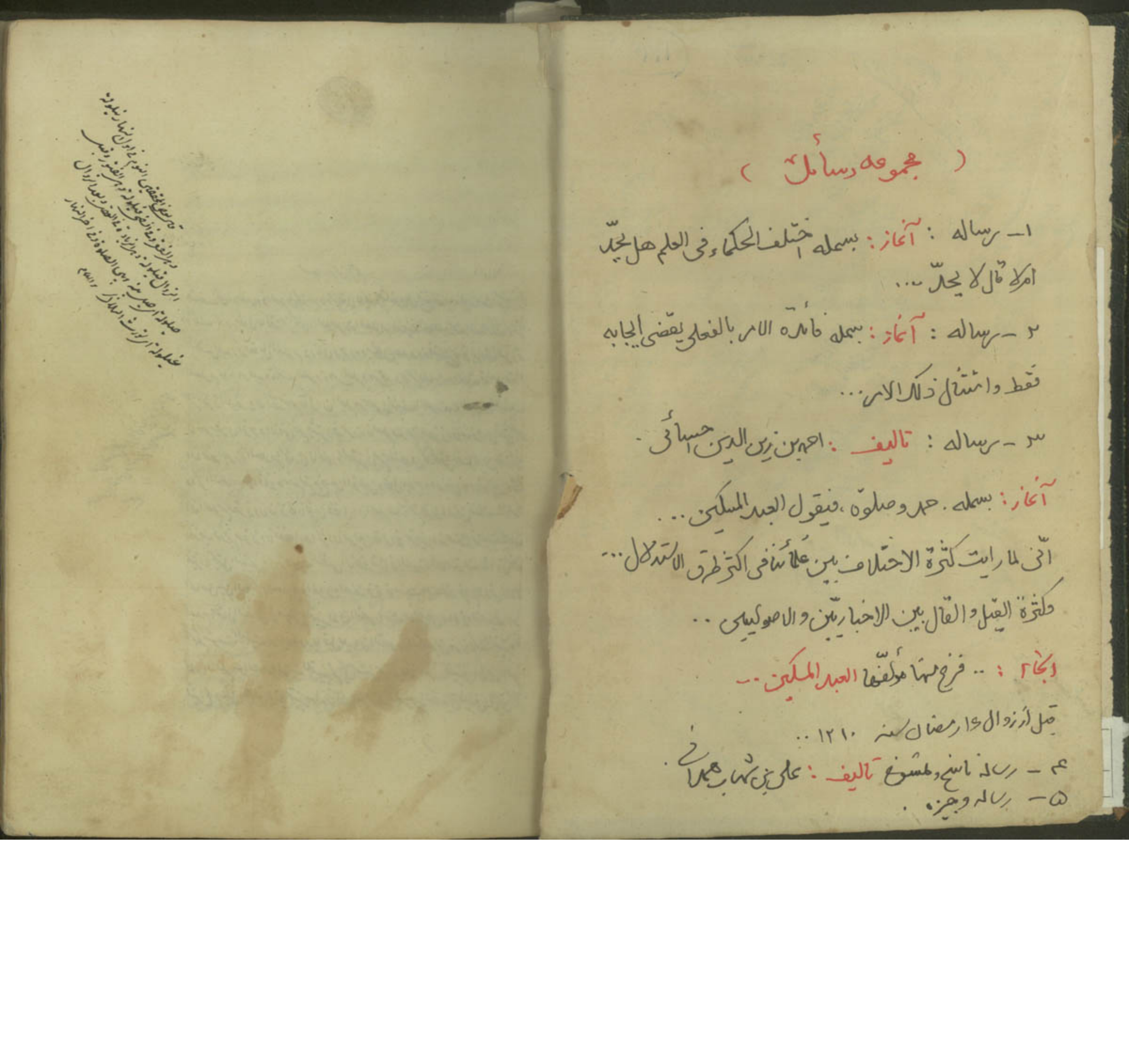

امرالله صفوی
اح،۶،۸۶
کتابخانهٔ
شورای
اسلامی
۱۸


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب مجموعه رسائل در اصول
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۳۱۳
شمارهٔ ثبت کتاب
۲۰۹۴۷۸
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۳۱۳



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب مجموعه رسائل در اصول
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۳۱۳
شماره ثبت کتاب
۲۰۹۴۷۸
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۳۱۳



(مجموعه رسائل)

۱ـ رساله : آغاز : بسمله اختلف الحکماء فی العلم هل یحد ام لا قال لا یحد...

۲ ـ رساله : آغاز : بسمله فائدة الامر بالفعل یقضی اجابه فقط و اشتغال ذلک الامر...

۳ ـ رساله : تالیف : احمد بن زین الدین احسائی .

آغاز : بسمله . حمد و صلوة ، فیقول العبد المسکین...

انی لما رایت کثرة الاختلاف بین علمائنا فی اکثر طرق الاستدلال...

و لکثرة القیل و القال بین الاخباریین و الاصولیین..

انجام : .. فرغ منها مؤلفها العبد المسکین..

قبل از زوال ۱۶ رمضان سنه ۱۲۱۰..

۴ ـ رساله ناسخ و منسوخ تالیف : علی بن شهاب همدانی .

۵ ـ رساله وجیزه .



بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف الحكماء والعلماء في العلم هل يحد ام لا فمن قال لا يحد اختلفوا فمنهم من منع تحديده لبداهته ام لا لاستلزام ذلك الدور وقال طائفة من الحكماء العلم صورة المعلوم الذهنية الحاصلة عند المدرك وهو اي النفس المدركة تقابل المعلوم في زماني وجوده ومكان حدوده فتنتزع في مراتها صورة المعلوم على ما هو عليه وتلك الصورة هي العلم وهي مجردة عن المادة والمدة فالعلم عندهم عن مقولة الكيف وطائفة منهم قالوا ان العلم هو حصول تلك الصورة لا الصورة نفسها لانهم ينكرون الوجود الذهني فلم يثبتوا فيه صورة فالعلم عندهم من مقولة الاضافة اي تعلق النفس الناطقة بصورة المعلوم الخارجي فالحكماء والمحققون من المتكلمين كالمحقق نصير الدين على الاول واكثر المتكلمين على الثاني ومنهم من مزج بين القولين وقال بالوجود الذهني كالاولين وقال ان العلم من مقولة الاضافة كالاخرين فقال ان العلم عبارة عن قبول الذهني لتلك الصورة الذهنية فهو من مقولة الانفعال واكثر الاصوليين قالوا في تعريفه انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض اي توجب للنفس الناطقة تميزا في الصورة الحاصلة عندها اذ التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم والمراد بالصفة قوة قامت بالناطقة قيام عروض والا لا بعدم احتمال النقيض في متعلق التميز لان التصورات لا نقيض لها وفي التصديق هو الحكم بثبوت النسبة او نفيها وربما قيل عليه ان التصور والتصديق هو ذلك التميز فاذا كان العلم هو الصفة الموجبة للتميز لم يكن شئ منهما علما انتهى فينبغي ان يبنى العلم تميزا ويمكن ان يبنى ان التميز هو ادراك الناطقة للتصور والتصديق فينبغي ان يحمل الحكم

بر

من النقص يلحقه من ان نفس بنفس [illegible] بالعلم الذهني [illegible] صح

تميزا ويمكن الحمل على حالة سالما وربما عبروا في التصديق بانه الاذعان بوقوع النسبة وعدمه وقيل هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذه العبارة وان كانت مشهورة الا انه يدخل فيها التخيل والشك والوهم على الاصح في تعريف الشك فان اريد بهذه الثلاثة وهي الحكم والاذعان والادراك هذا المعنى رجع الاعتراض والمراد بها ان الحكم الذي هو الاعتقاد والاذعان يبنى ادراك الصورة لكن الاقوى ان معنى الاذعان هو انقياد العقل بوقوع النسبة او لا وقوعها يعني ان الواقع من احد طرفي النسبة حكم بما هو عليه في نفسه فاطاعه العقل وسمي التصديق ان الواقع اخبر العقل بما هو عليه فصدقه والادراك ان العقل شاهد الواقع واما الحكم فايجاب العقل المقتضى لحال الواقع على ما جبل اليه او سيترتب عليه او على ما حالة من القوى كحال النسبة فهو الشاعة وقضاء انه موجب لتصديق تلك القوى التي هي النفس والخيال والحس المشترك بحال النسبة فعلى هذا يكون تصديقا لانه موجب للتصديق وان اريد بهذه الثلاثة اعني الحكم والاذعان والادراك هذه المعاني المذكورة لم يتجه الاعتراض الا على الادراك وهو مشترك لما يدخل فيه وقال بعض اهل الاصول ان هذا التعريف يدخل فيه الادراك الحسي الظاهري فالاولى ان يقال فيه انه صفة يتجلى بها امر معنوي لمن قامت به فيخرج عن ادراك المحسوسات الظاهرة وفيه ما قيل في الاول فان الامر المعنوي هو التصور والتصديق والعلم ليس مغايرا لهما واجود التعاريف لمن اراد ان يقول تعريف العلم هو الاول وهو صورة حاصلة عند المدرك وبيان ذلك وشرح اسبابه يطول بالكلام ولكن لا بأس بذكر مراتب المشاعر للانسان على سبيل التعداد فنقول ان اعلى مشاعر الحقيقة الانسانية بل كلها هو نور المعرفة وهو يتجلى في الفؤاد وبه يعرف انه سبحانه لانه هو الذي يتجلى به للعبد وهو لا يجرد عن المادة والمدة والصورة والمعنى والاشارة والكيف والحيث ومن دونه مرتبة العقل وهو نور يشرق في القلب وهو المعاني المعلومات المجردة عن المادة والمدة والصورة فالمعقولات بلا واسطة هي المعاني ولا يدرك العقل غيرها الا بواسطة ولا تسمى تلك المعاني

معلومات وانما تسمى معقولات وهي دون مرتبة العلم وهو تحقيق في الصدر اي حصول النفس وهو الخيال فانه لا يجاب العقل فيه بواسطة الخيال والمعلومات صور المعلومات ومعناه ان الخيال يقابل المعلوم فتنتقش فيه صورة ذلك المعلوم كما تنتقش صورة الوجه في المرآة فتلك الصورة هي العلم ولهذا لا يمكنك ان تتصور شيئا غائبا عنك او تتذكر امرا غير حاضر لديك حتى تلتفت فيك بمرآة خيالك الى ذلك الشيء في مكانه وزمانه فتنتقش في خيالك صورته في مكانه وزمانه وبدون ذلك لا تقدر على الادراك معلوم فقط واما قول بعض ان العلم صورة في العقل او ان العلم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب او ان العلم هو الفهم او انه هو العقل او غير ذلك فهو مجازفة ومسامحة في ما اقتضى سكون النفس قيل له العبارة او عدم معرفة بالفرق بين مراتب الشعور من الادراك ومنهم من قال حد العلم ما اقتضى سكون النفس قيل انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس وذكر في العدة الاول واختاره وجعله اولى من الثاني وعلل ذلك وقال لان الذي يبين العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين ايضا بقرن الشيء على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقدا على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان تقتصر عليه وليس من حيث ان ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد من حيث انه لا بد وان يكون عرضا موجودا او محدثا وحالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به ذلك الى ومنهم من قال حد العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس وقيل هو اعتقاد يقتضي سكون النفس واراد من العلم المذكور في هذه التعريفات العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت ولا اشكال في جواز تحديده بهذا المعنى عندهم لانه بديهي فهو غني عن التعريف لانه من الحقائق الوجدانية كالالم واللذة والغم والفرح لان ما يجده العاقل من نفسه لا يحتاج في معرفته الى

طلب

تحديد وانما يحتاج الى التحديد ما يجهله ولان كل احد له علم بانه موجود وان لم يكن من اهل النظر فكان حاصلا له بلا نظر وهو علم خاص والعلم العام اولى بالبداهة واجيب بان الضروري الذي لزم حصول ماهية العلم والمدعى تصور العلم والحصول غير التصور وقال بعض منهم لا نظري لزم من تحديده او لا الدور لان غير العلم لا يعرف الا بالعلم فلو عرف العلم بذلك الغير لزم الدور واستدل فخر الدين على ذلك بانه لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي الثاني فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة والشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعرف الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال ويلزم كون كل واحد منهما اعرف من الاخر واجلى منه وذلك ملزوم لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال انتهى واجيب عن الكلام الاول بانك ان اردت ان تصور غير العلم يتوقف على تصور حقيقة العلم فهو باطل اذ ليس وان اردت انه يتوقف على حصول علم جزئي انتفى الدور لان الحصول غير المتصور على تقدير ان حصول ذلك الجزئي يستلزم حصول ماهية الكلي على منع الاستلزام ٢٢٢٢٢ وعن القسم الاول من كلام الرازي في قوله ان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما عليه فيكون متقدما على نفسه بان المعتبر في التقدم هو ذات العلم وحصوله والمتاخر هو تصوره فلا محذور في تقدم حصوله وتاخر تصوره وتوقفه عليه وعن القسم الثاني بمنع ما زعم من ان تصور العلم يتوقف على ذلك الغير وذلك يتوقف على وجود العلم لا على تصوره فلا دور اقول هذا ملخص ما ذكروه والتحقيق ان يقال ان كان المراد بالتحديد والتصور تحديد نوع العلم وتعيينه بان يكون قولهم العلم صورة حاصلة عند المدرك يراد به ان نوع العلم وجنسه هو صورة المعلوم الحاصلة عند المدرك يراد به اي فهو تحديد وبان

بعض منه في الحقيقة يعرف بذلك ان العلم يكون افلا اشكال في صحته وذلك ودفوعه وان كان
المراد بذلك تحديد جميع ما يصدق عليه العلم فلا شك في استحالته لاستلزامه الدور
او التسلسل وبيانه ان العلم المحدود وتحديده وذلك صورته الذهنية وهي من المحدود وبهذا
فيكون الشيء معا في النفس او تنتهي الى غير النهاية فيستحيل تحديده الا ان ينتهي المحدود بنفسه
كما في اوجدانه الرجوع ونفسه لا بوجه وافرادها لعدم التسلسل وبهذا وان كان صحيحا في
الواقع لكنهم لا يريدونه وبقي شيء احب ان ادفعك عليه منفعلا اذا قلت تحديد العلم
واردت التحديد الحقيقي فان العلماء القائلين بتحديده انما يفسرونه ببعض خواصه ومن صدق
بذاتياته ربما لا يدري ما يقول وانما هو كما قال الشاعر قد يطرب القمري اسماعنا ونحن لا
نفهم الحانه وبيان ذلك يحتاج الى تقديم كلمات وهي ان الحد التام الحقيقي ان يكون
مشتملا على جنس وفصل قريبين وهما مادة المحدود وصورته الذاتيتان فاذا اردت تحديد
الانسان قلت حيوان ناطق فاخذت من الجنس التي هي للانسان وغيره وهو حقيقة الحيوان
لا بشرط عدم الانضمام حصة بالانسان لانها بشرط لا وتلك الحصة من الحيوان هي مادة ذات
الانسان فهي بالنسبة الى ذات الانسان كالخشب المهيأ الصالح للسرير ولا يكون ذلك الخشب
المهيأ سريرا الا بالصورة الشخصية الخاصة فاذا ركب الخشب على الهيئة المعهودة كان السرير فحقيقة
السرير الخشب المصور بتلك الصورة الخاصة به فالخشب والصورة ذاتيان للسرير فتلك الحصة الخاصة
من مطلق الحيوان مادة ذات الانسان فاذا اضفت اليه الناطق الذي هو الصورة الانسانية
الخاصة بتلك حقيقة الانسان فالشيء لا يتقوم ذاته الا بمادة وصورة فالحصة من الحيوان مادة
والناطق صورته فهما ذاتيان للانسان فافهم هذا البيان المكرر المردد بالفهم المسدد
فاذا اردت حد العلم الحقيقي التام فحده بمادته وصورته الذاتيتين فاذا حققت ذلك
فاعلم ان العلم على القول المختار صورة المعلوم المرتسمة في مرآة الخيال وهي صورة انتزعت تلك
المرآة من المعلوم الخارجي او من المعنى المتولد من الالفاظ الخطابات وغيرها من الدوال الاربع وغيرها

صورت المعلوم الذهنية

وتحديده صورت ذلك العلم الذي هي تلك الصورة الذهنية وهي من ذلك العلم منه

كذا

خاتمة

او من المعنى العقلي بعد نزوله الى الخيال وهي الى معان خارجية بالنسبة الى الذهن المتصور لانها
خارجة عنه فمادة تلك الصورة العلمية تخطيط ذلك المعلوم وهيئته وكيفه ووضعه وصورة
تلك الصورة العلمية ما تقومت به من نور الخيال وهيئته وكيفه ووضعه فتنتقش صورة المعلوم
بنسبة الخيال وذلك المعنى على قدر جامع للهيئتين والوضعين والكيفين كما تعاين صورة
الوجه في المرآة واختلاف صورة الوجه في المرآة بالطول في الطويلة وبالعرض في العريضة والاعوجاج
في المعوجة وكمال الظهور في تمامية الصقالة والخفاء في العكس وكذلك اللون لاختلاف هيئة
المرآة وفرقها وكونها ووضعها واختلاف كيف الوجه في المرآة بالبياض والسواد والصفرة
والحمرة لاختلاف كيف المرآة والوجه لم يتغير في كيفه ولم يحكه تماما الا المرآة المعتدلة في
نورها وهيئتها وكيفها ووسعتها بحيث يحيط به كذلك اختلاف العلوم بالنسبة الى العالمين و
المعلوم لم يتغير فاذا اردت العبارة عن حد العلم التام الحقيقي المشتمل على الجنس والفصل
القريبين قلت ظل ملكوتي ذهني فقولنا ظل يخرج الذات وقولنا ملكوتي يخرج الظل الملكي و
قولنا ذهني يخرج الملكوتي الخارجي وان كانت على ما نعلم داخلة في المحدود الا ان العبارة
جارية على المتعارف والا ففي الحقيقة لا تحتاج الى قيد ذهني فافهم وحيث تعرف ان
المراد من تحديد العلم بيان نوعه لتعرف به الكل كالانموذج للشيء لا تحديد جميع ما يصدق
عليه العلم كما مر يظهر لك ان الاقوى صحة تحديده كما ان الاقوى امتناع تحديد جميع ما صدق
عليه العلم كله فائدة قد ذكرنا سابقا ان مشاعر الانسان الكلية ثمانية الفؤاد والقلب
والصدر رواها الذكر الاول للانسان فاعلى مراتبه العقل فهو يذكر به الشيء المغاير لذاته
دون ذلك المعنى ليس يغاير له والذكر الثاني في الصدر وهو ان يذكر صفته وذلك الشيء بنفي صورته
وهو مرتبة العلم فنقول الذكر النفسي ونريد به الذكر الثاني وهو جنس يشمل العلم والاعتقاد و
الظن والوهم والشك والجهل المركب فلا كان ذلك الذكر وهو المتعلق بالنسبة اثباتا
او نفيا لا يحتمل النقيض فهو العلم فكرى جازما مطابقا ثابتا فيخرج بالجازم ما يحتمل النقيض كالظن

صح

وبالمطابق الجهل المركب لانه يتحقق بدعوى المطابقة مع عدمها والبسيط هو عدم المعرفة
فلا يقابل بالمطابق ويخرج البسيط المقابلة بين الصورة وعدمها و بثابت علم المقلد
للحق لانه وان كان باعتبار معتقده بالنسبة الى علم مقلده يقبح اللازم مطابقا لكنه في
الحقيقة ظن وانما جاز له العمل به مع ان ظنه لا يعتبر الا استناده الى ظن من يعتبر ظنه وعلمه
ولهذا اذا اتيقن لم يجز له التقليد لحاله على نجاسة الماء المحكوم بطهارته او تفرد برؤية
الهلال مع ان عدم تجربته عندكم فعلم المقلد ليس مطابقا للواقع وانما هو تابع لحكم
الحاكم الذى هو معرض الزوال والمراد بالواقع الواقعى التكليفى بها سواء كان الواقعى الوجودى
ام لا وبه تم تمام البيان وان كان لا يحتمل النقيض عند الذاكر فهو الاعتقاد فيكون جازما
فقط سواء كان مطابقا كما ورد في الحكم عن الدليل الموجب القطعى ام لا تلقى الحاكم من
نفسى معتقده لعدم استناده وذلك لان الاعتقاد الى موجب معتبر ولهذا اشتمل الجهل
المركب والتقليد مطلقا اى سواء طابق تقليده نفس الامر ام لا وان احتمل النقيض المرجح
عند الذاكر فهو الظن فان كان مستنده سببا شرعيا فهو منتهى المصير اليه ومطابق للواقع
التكليفى والا فان استند الى قرائن حالية فحكمه على حسب حال الظان في قبول اعتباره
منه وعدمه كحال المكلف بحكم قد فقد العلم فيه او الظن المستند الى السبب الشرعى علما
فصل في الفقه وان فحكمه حكم الشك بل حكمه مطلقا مع معارضة اليقين حكم الشك لحاسمه
الصادق فهم في مجمع رواه مع معارضته لليقين شكا وان احتمل النقيض الراجح عند الذاكر
فهو الوهم وهو عكس الظن كلما قوى الظن ضعف وكلما ضعف الظن قوى وان تساويا
بالنسبة الى وقوع النسبة ولا وقوعها فهو الشك بمعنى تساوى وقوع النسبة وعدمه على التعاقب
بحيث لا ترتسم صورته صورة احد الطرفين حتى تدافعها الاخرى قبل استقرارها و
ذلك بسبب تردد الذهن الى كل واحد منهما على التعاقب من غير استقرار في تقلبه
وقيل فيه الشك سلب الاعتقادين وفيه ان الاعتقاد لا يطلق على ما يستوى ان

بر

سلب الاعتقادين هو الجهل البسيط والجاهل والغافل لا يقال لواحد منهما شاكا وقيل هو تساوى
الاعتقادين فان اريد على سبيل التعاقب فحسن والا فلا سبيل لتساويهما الا اجتماعهما
وهو متعذر اذ المراد بالتساوى تعاقب الصورتين على السواء ولهذا اعبر عنه بعضهم بانه
تردد الذهن بين وقوع النسبة والا وقوعها والجهل المركب دعوى الذاكر المطابق
للواقع مع العلم بعدم المطابقة وانما سمى مركبا لانه تركب من دعوى العلم ومن العلم
بعدم المطابقة ومعنى هذه الدعوى حتى تشملها الذكر النفس يحدث تجنبها ما هو شبيه
بحكم النسبة في الوقوع وعدمه فلا تقابل لمراتبها مطلقا وانما تنتفت الى ما تنزل من
تخيلها الحدث الذى يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا وانما هو شئ سماه ولا
اصل له في الوجود وقال تعالى وتخلقون افكا اه دعوى الذاكر المطابق مع عدم العلم بالمطابقة
فمع الجزم بالدعوى اعتقاد مع عدم الجزم فالظاهر انه جهل مركب مع الظن بعدم المطابقة او مطلقا
والجهل البسيط هو عدم المعرفة من التصور والتصديق مطلقا عما من شانه ان يكون عالما
فهو جزء بمعنى فراد المركب فاذا وقفت على ما ذكرنا علم الفهم وكذا العلم في حد الفقه
فقال الفقه في الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واورد على
اعتبار العلم في هذا الحد اعتراض وهو مشهور ومعناه ان العلم قد عرفت ما يريدون منه
عند الاطلاق ما به الذكر النفى الجازم المطابق الثابت والاحكام الشرعية الا هى نتائج الا
دلته وكلها ظنية والدليل الظنى لا ينتج عنه القطعى وانما يتولد عنه ظن مثله بل اذا كانت
المقدمات ظنية كانت النتيجة دايرة بين الظن لانها متولدة من الظنون وبين الشك
لان راجحية النتيجة فرع راجحية المقدمتين والفرع ينطرق اليه ما لا ينطرق الى الاصل كما
او وجهة الفرع لا تدخل على الاصل ووجهة الاصل تدخل على الفرع ولانه لا يساوى
الاصل في التحقيق لابتنائه على اصالته وعليته ولما اقتضى الشك هنا بالاجماع تحقق الظن
ظهر ان الاحكام الشرعية ظنية لابتنائها على الادلة الظنية فكيف تطلق عليها العلم الجازم

اى النفس

مع عدم العلم بعدم المطابقة

المطابق الثابت فان قلت انما قالوا العلم بالأحكام الشرعية ومعناه ان يحصل للفقيه
علم قاطع بحصول الحكم الشرعي الظني عن دليله التفصيلي وهذا امر وجداني لا شك فيه
في وقوع الحكم الظني عن الدليل ثابت مطابق للواقع قلت انهم لا يريدون ان الفقه
هو العلم بما يحصل عن الدليل على اي حال حتى يلزم انه لو حصل له من الدليل احتمال مرجوح
صدق عليه انه علم على ما يجوز انه مطابق للواقع بحصول مرجح عند الدليل فاذا كان العلم
صورة المعلوم الذهنية ومعنى الجزم فيه انه بعد وقوع ما حصل عن الدليل غير محتمل لعدم وقوعه
بل هو واقع وثابت ومطابق صدق العلم بل المراد بان الفقه هو العلم بالأحكام اي ان
الصورة التي هي العلم صورة ما استنبط الفقيه من الأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
على النحو المقرر ولا تكون تلك الصورة جازمة ثابتة مطابقة للواقع حتى يكون الحكم المستنبط
الذي ارتسمت منه تلك الصورة في الذهن مقطوعا بانه وقوع متعلقه من نفي او اثبات
وهذا معنى التصديق فان معناه ان يطابق اللفظ ما في نفس الأمر بان يخبر الواقع كما هو عليه
من الوقوع واللاوقوع باعطاء صورته فيصدقه العقل بقبول تلك الصورة فهو مرآة وغير العلم
من اقسام الادراك النفسي لا يكون معلومه ومتعلقه كذلك فلهذا اعترض الاعتراض المشهور على
اخذهم العلم في حد الفقه فاجابوا عنه بثلاثة اجوبة من ثلاث طوائف كل على حسب اختياره فقال
قوم المراد بالعلم هنا الظن فان اطلاق العلم على الظن كثير قد استعملوه غالبا حتى انهم ذكروا
بنا ذلك الادلة امارات شرعية فيستقيم بذلك الحد فانه ظن مستفاد من ظن وفيه ان
ارادة الظن على خلاف الأصل ويلزم منه استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة ودعوى ان
شهرة الاستعمال سوغته وكافية عن القرينة غير مقبولة لكثرة الخلاف وقوته وعدم الشهرة
المدعاة وحصر الاستعمال على تقديرها واستقرار الالتباس الممنوع منه لا سيما في الحدود
وبمجرد الاطلاق على ارادة الظن بمجرد حصول الاستعمال والشهرة مع مخالفة الظن له في ذاته
في الصفات الثلاث غير وجيه وقال قوم يراد به القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فلكون معناه

القطع

القطع بان هذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظني وفيه انه ان اراد ان العلم بالأحكام هو القطع
لظهورها من الادلة فلا اشكال ولكن العلم ليس القطع بظهورها الأحكام وانما القطع انما هو
القطع بوقوع متعلق الحكم لا مجرد ظهور الحكم مع امكان النقيض واختلاف الموضوع وهذا القول
ليس بشيء لما فيه من الحمل على خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق فان مثله لا يليق بالتعريفات
وقال قوم يراد بالعلم بالأحكام القطع بتعيين العمل بها بمعنى انه اذا استعمل على حكم بدليل
ظني معتبر وادّاه اليه اجتهاده اي دل ذلك الدليل الظني عليه لكن برجوع النسبة او لا
وقوعها بحيث لا يكون عنده ارجح منه ولا مساو له فانه يتعين عليه ذلك الحكم للاجماع على
وجوب عمل المجتهد بظنه وهذا اوجه الثلاثة واقواها الا انه كذلك اذا اريد به ما يستفاد
من الترجيح دلالة فهو كالاولين فيما يرد عليهما فان القطع ليس هو العلم وانما العلم صورة المعلوم
القطعي الراجح فاذا اريد من العلم نفس تعين العمل بالحكم المظنون كان كالاولين وربما قيل
ان هذا المعنى هو المشهور في تقرير قولهم وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم والحق ان يقال في معناه
ان كون الطريق ظنيا لا ينافي كون الحكم الناشئ عنه قطعيا ومن فسر كون الحكم الناشئ عنه قطعيا بتعين
العمل على قسمين منهم من اراد تعين العمل وهو كما ترى لا يصلح للتعويل عليه ومنهم من اراد ان
الحكم هو النسبة الحكمية المتحققة في الظن انما هو الدليل فاذا امكن بصحة هذا الدليل الظني وتعين
العمل بمقتضاه كما هو اجماعي وجب القطع بتحقق النسبة الحكمية التي هي نفس الحكم فتنتقش في
الذهن صورتها وهي صورة الحكم الواقعي الوجودي المتحد وذلك هو العلم لا يقال ان العلم
هو الجازم الثابت المطابق للواقع وهو عبارة عن وقوع النسبة نفيا واثباتا كما ثم وما يقطع
بمطابقته للواقع لم يكن علما لانا نقول ان حكم هذه النسبة مطابق للواقع من حيث الدليل
الواجب الاتباع شرعا وليس لكما ان تقول ان ذلك مخصوص بالحكم الواقعي الذي لا اثر
فيه لانا نقول ان الواقعي قسمان الواقعي الوجودي والواقعي التكليفي فان الاول واحد لا اثر فيه
الا في متكثر والتكليف والمدار الواقعي المتكثر وهو في الحقيقة واقعي يكون العلم المتعلق به جازما

هو ذلك

ثابت مطابقا لما في نفس الأمر لأنه صورة الواقعي الوجودي المتحد وتفسير ذلك ان المتحد في اللوح
المحفوظ وهذا المتكثر في الألواح الجزئية والأرواح الجزئية المستخلصة منه في اللوح المحفوظ فهو مطابق
كالمتحد به والمتعدد وهذا التعدد وجهات الأدلة الدالة لسلوك الطريق الموصل الى الواحد المتحد
فقد يتحد التكليفي والوجودي لأن الوجودي هو المطلوب لا غير وقد يتعددان وذلك وذلك
لأنك اذا سلكت الدليل الى الحكم فاما ان تقطع باصابة المتحد او تظن اصابته ولا يجوز غير
هذين فعلى فرض الظن يجوز الأمران وعلى فرض القطع فاقوى مظنة باصابته ولا يختم الاصابة عنده
الا في ورا الحاصل في الضروريات بين المسلمين واما في المتفق عليه عند الفرقة المحقة خاص فيها الظاهر
وفيه احتمال اشرنا اليه في رسالتنا الموضوعة في الاجماع في امكان تعاكس الطائفتين المجتمعين
في الاجماع المركب وان لم يكن هناك صريح الباحث عنه عند الاستماع فالمدار الحقة على المتحد و
لم تر مراد الطلبه فان اصابته بعينه فذلك المطلوب وان اصابت بدله الذي هو اقرب
اشارة اليه بالنسبة الى حال الطالب وهو الواقعي التكليفي وهو ما في نفس الأمر بالنظر الى
الدليل والأمر بالطلب ولهذا الايراد ثمرة ثابت لأنه يتغير وان تغير فذلك عند فيما
بعد الى فرد آخر بحيث يجري فيه ما تقدم سابقا في الأول لأن المعدول عنه لم يتغير لمطابقته
لمراد الله في الدنيا والآخرة حتى عند المنفك بعد عدوله عنه ولهذا لا يستحق تشايع
اعماله التي مضت عليه وان عدلت عنه الدليل وتمام الحجة عليه فان الله امر سابقا قوله
الثاني في الدليل فهو في الحقيقة نسخ للمعدول ونظيره في حق النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الى بيت المقدس بامر ربه
ثم عدل الى الكعبة بامر الله ولا يلزم من نسخ الأول فساده ولا اصابته غير الواقع في المنسوخ
ولا يخفى ما في ذلك الا ما كان بهذا او هو مطابق للواقع لما مر من انه لا منع لكون الحكم مطابق
للواقع الا انه مطابق لما امر الله به وهو صادق على هذا المشار اليه حقيقة وبيان كون المتحد
في اللوح المحفوظ والمتعدد في الألواح الجزئية وهي الواح المحو والاثبات مذكور في محله
وليس هذا محل ذلك نعم ما سيأتي من اقوال في جواب الاعتراض بالتصويب فانه مما

يستفاد

يستفاد منه علم ذلك لان التعدد والتكثر فيها انما بالنظر الى الدليل لتعدد جهاته وهذا ما اشرنا اليه
فان قلت هذا قول بالتصويب قلت ان القول بالتصويب هو ان احكام الله تعالى متعددة
في الواقع بتعدد المستنبطين بمعنى ان الواقعة لم يكن لله فيها حكم الا ما يظهر على يدي المجتهدين فخلق
من استدل من اهل الاستدلال عليها اظهر سبحانه حكمه فيها على حسب ما يقتضيه اجتهاده وهذا
باطل من وجوه منها استلزامه نفي الواسطة بين الله وبين خلقه من قوله تعالى وجعلنا بينهم وبين
القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة الآية فقالوا ربنا باعد بين اسفارنا الآية ومنها توقف
تعيين حكمه فيها على احكامهم الى غير ذلك من الروائع واما نحن فنقول ان الله تعالى فيه حكم
واحد لا يتغير ولا يتعدد في نفسه وان تغير او تعدد فانما هو بتغير الموضوعات او تعدد
واختلاف الصفات واما هذا الحكم المتعدد فانما هو اداله بنسبة على وجوده وانما تعددت
لتعدد المرايا واختلافها ومثاله مرآة صافية معتدلة في الجوهر والصورة قابلت وجه انسان
فحكت الوجه بتمام صفته وكمال صورته ثم وضعت في مقابلها عشر مرايا مختلفات في الجوهر و
الصورة والمقدار فكل واحدة منهن حكت تلك المرآة الأولى في المرايا فكل حكت على قدر
صورتها وجوهرها وقدرها فالوجه هو حكم الله الاحد الواقعي الوجودي والمرآة الأولى هي قلب
محمد صلى الله عليه وآله في كل زمان والمرايا هي قلوب المجتهدين وهذا الحكم من المجتهد اما ان يكون هو
ذلك الواقعي الوجودي فهو اذن تكليفي وجودي او مثاله وبدله وهو التكليفي وكل منهما
مطابق لما في نفس الأمر لأن الأول على الاصالة والثاني على التبعية ولا ريب ان الحكم
الثانية هو ما في الأولى الصورة وان كان بالواسطة فالتغير والتبدل المحتمل على تقدير
فانما هو من قبل المبدل فقد ظهر مما بيناه واوضحناه ان القول الثالث هو الأقوى
وان المراد من تفسير قولهم ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم ان الحكم هو النسبة الحكمية
المتحققة وان الظن انما هو في الدليل وانه بعد الحكم بصحته ووجوب العمل بما يطابقه
فان النسبة الحكمية بوقوعها قطعية وهو العلم لما قررنا فان الادلة الشرعية وان كانت

هو البشر اما واحدا او اكثر وعرف ذلك بالاشارة والتكرار كما هو في الاطفال فانهم يتعلمون
بالترديد في الالفاظ وذهب العلامة وبعض الأصوليين الى الوقف احتج الأولون بوجوه
احدها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه ظاهر في انه هو الواضع واذا ثبت ذلك في
الاسماء ثبت في الافعال والحروف لعدم القائل بالفصل ولاستلزام الافادة
من الاسماء المعاينة الافعال والحروف لتوقفها عليها ولأنها اسماء المعاني لها في الحقيقة
لأن المراد من الاسم العلامة لمعناه وانما لا كذلك وتخصيص لفظ الاسماء بذلك اصطلاح
طار بعد الوضع وثانيها قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم
والوانكم وليس المراد باللسان الجارحة المخصوصة لاتفاق المعتبرين ولعدم الاختلاف
الكثير فيها ولعدم اعتباره في تعديد بدايع صنعه سبحانه على تقدير ملاحظة تحققه وذكر الألوان
في تعديد بدايع الصنع لا يوجب ارادة الجارحة اذ الظاهر ان المراد فيها ليس حقيقتها الكيفيات
من البياض والسواد والحمرة والصفرة وغير ذلك بل ما هو اعم منها ومن الهيئات والمقادير
التي تدخل فيها اختلاف الجارحة وغيرها فلو قيل ان ذكر اختلاف الالوان اشارة الى الكيفيات
والهيئات والمقادير التي منها اختلاف الجوارح بالعطف على اختلاف الالسن المقتضي
للمغايرة دليل على ان المراد من الالسنة اللغات لا الجوارح المخصوصة لكان متجها وثالثها
قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فانه قد ذم
تعالى الذين سموا بعض الاشياء من غير توقيف ولو لم يكن اطلاق الاسماء على سبيل
التوقيف لما ذم الذين سموا شيئا باسم بدون توقيف فان قيل انما ذمهم لاعتقادهم
الهية الاصنام لا لمجرد اطلاق اسم الالهية عليها قبل التوقيف على ان المنع منه قبل
التوقيف على ان الممنوع منه قبل التوقيف اسم الاستعمال الحقيقي قلنا ان اعتقادهم
الهيتها مستلزم للاستعمال الحقيقي مع ان استحقاق الذم على المجازي اول على
المنع قبل التوقيف ولا بها لو لم تكن توقيفية لكانت اصطلاحية على اصطلاح آخر

وهلم

وهلم جرا فيلزم الدور او التسلسل وغيرها لو كانت اصطلاحية لجاز تغير ذلك الاصطلاح الأول
وتبديله فيجوز ان يراد بالصلوة في هذه الازمان غير ما يراد منها في الزمن الذي قبله فيرتفع
الوثوق بخصوص اخبارات الشارع واحتج ابو اسحق الاسفرايني ومن تبعه على التوزيع
بما ثبت من لزوم الدور او التسلسل من التزام اثبات اللغات بالاصطلاح وبضرورة
ما يحدثه الناس في كل زمان من الالفاظ وصفونا المعاني لم تستعمل قبل ذلك فيه
فثبت للأول ان ما يتوقف تعريف المصطلح عليه فالله هو الواضع له والمتوقف عليه
يحصل بعلم ضروري او بوحي او بالهام او غير ذلك وما بعد ذلك فالواضع للباقي هو
البشر بالاصطلاح منهم واحتج ابو هاشم الجبائي واصحابه الهاشمية بقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فانه دليل على سبق اللغات على الارسال ولو كانت
توقيفية لكان الارسال سابقا عليها لأن التوقيف [illegible] بالوحي فيلزم تقدمه على
اللغة واما بخلق علم ضروري في عاقل ويلزم ان يكون عارفا بالواضع الذي هو الله لتوقف
معرفة الوضع على معرفة الواضع فلا يكون مكلفا بمعرفته او بهم وان لزم تحصيل الحاصل
فلا يكون مكلفا مطلقا لعدم القول بالفصل وهذا باطل لما ثبت ان كل عاقل مكلف
وان كان في غير عاقل فهو مما يمتنع منه عادة معرفة اللغات الكثيرة العجيبة والتراكيب
الدقيقة الغريبة واحتج العلامة واتباعه وقوم ممن قال بالوقف باستضعاف
ادلة الجميع وتقريرها عن تشييد شيء من هذا الامر العظيم لقيام الاحتمال المساوي في جميعها مع
عدم توقف شيء مما يحتاج اليه الفقيه على ذلك بعد اتفاق الكل على ثبوت الوضع
والاعتماد اليها والاقوى عندي المذهب الأول وهو ما ذهب اليه الجبائي الأكثر
وهو المسمى بمذهب التوقيف لما ذكرنا سابقا من الادلة الخمسة وقوله تعالى خالق
كل شيء وامثال ذلك من الآيات المتناولة بعمومها ما يحتمل فيه خروج من ذلك العموم
ما علم بالدليل ان العباد فاعلون من افعالهم وصنايعهم واعمالهم يحمل الكلية فيها على خلق

ظنية فانها تثمر القطعيات وهو المعتبر عنه بتعيين المحل بها على تسامح في العبارة وظني ان اكثرهم
انما ارادوا بهذه العبارة ذلك المعنى الأول الذي لا ينبغي التعويل عليه لكن الحق الحقيق بوجوب
الأخذ به للطالب للصواب من ذلك هو ما نبهناك ودللناك عليه فخذه رشدا
موفقا

الفصل الثالث

في اللغة وهو اقسام القسم الأول في غاية ايجادها وعلمها وجنس
ما يتعلق بذلك وفيه مسائل المسئلة الأولى في علة ايجاد اللغة والحاجة اليها اعلم ان الله
سبحانه خلق بكرمه وجود الانسان من آثار رحمته لكل السبحات صفاته وجعله قطب
دائرات افلاك مخلوقاته وشئون ذاته فكان جامعا للصفات جميع المخلوقات
فلزمه ان يكون جامعا لكثير الشئون فكان مدني الطبع لا يحسن معيشته لانفراده وحده بل
لا بد من ان يكون مع ابناء جنسه ليتعاونوا على ما يحتاجون اليه لنظام بقائهم ومعاشهم
ولا يتم التعاون الا بالتعارف والتفاهم بان يعرف المحتاج لمن يفهمه ما في ضميره ويفهم
المعين مراده ويعرف مقصوده ولا بد لذلك من طريق يدل عليه ويوصل اليه وهو
التعريف والمعرفة ولا يكون التعريف الا بشيء محسوس ليدركه المعترف فيفتح الرا
وذلك اما ان يكون منقوشا بان ينقش ما يدل على مطلوبه كالكتابة او حركة باحدى
الاشارة الحسية او صوت يقطع على هيئات تدل على ذلك وهو اللفظ فاما الكتابة
فتحتاج الى زيادة تكلف الحاجة الى تعريف احوال كثيرة ومعان متعددة في اقصر من
زمن تتوقف تعريفها على الكتابة وقع الالف والالهاك كالمطر والذي يستغيث
بمن يحبه من طاروه فلو توقف ذلك على الكتابة ادركه قبل ان يناول القلم فضلا عن
ان يكتب ويبعث خطا الى من يستغيث به مع ان الخط يتعلق ويقدر عن الحاجة
الى عدم الاطلاع عليه اذ قد يحدث من الاطلاع عليه مفاسد كثيرة بل ربما قتل
صاحبه واما الاشارة فانها وان نفعت في تعيين الاشياء المشاهدة ولا تفي في
لكنها لا يتعين المعاني والاسرار الغائبة والمعدومة وان امكن استعلام بعض منها بها

لا يكفي

لا يكفي استعلام الكل فلا يستقيم بها انتظام ما والكتابة غير صالحين لهذا الامر فيعظم الكلام الذي
عليه مدار انتظام واستعلام الاحكام وهو اللفظ فانه سهل الاستعمال سريع
التأليف يمكن به استعلام المعاني والاعيان الحاضرة والغائبة الموجودة والمعدومة
والصفات القائمة بموصوفاتها من قيام صدور وقيام عروض وقيام صدق وقيام تحقق
بل جميع ما يتجلى به الافئدة ويترتب بالقلوب ويتحقق في الصدور والالفاظ انفسها
كل ذلك يسهل تفهيمه وتفهمه بالالفاظ مع ما فيها من عدم الكلفة والمشقة لانها حروف
واصوات تتقطع من النفس الضروري الذي يضطر الانسان اليه لبقاء حياته فتجري الحروف
المقطعة والاصوات المتفرعة في ذلك النفس المتردد على حكم الطبيعة فيخف احتماله
ويهون ارتكابه لان النفس تطلبه لجوهره والحروف والاصوات انما هي منه عليها تجري
من نهره لضغطه او قطع او فرج فلكون هذه سهلة التناول سريعة المتداول واسعة التداول
وهي مع ذلك لا بقاء لها اكثر من اوقات تناولها زمان بقائها زمان صدورها فلا يخشى من
عاقبتها عند ارادة عدم الاطلاع لانها موجودة عند الحاجة اليها معدومة عند عدمها فكان
اولى من غيرها في التعريف واول في التوقيف واسهل في التصريف فجعل الله سبحانه
اللغات طريقا مهيعا للتعريف فذهب ابو الحسن علي بن اسمعيل بن ابي بشر الاشعري
وابن فورك وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله واختاره توقيفية بمعنى انه وقف عباده
عليها بوضعها لمعانيها وطريق ذلك اما بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة لمعانيها وا
اسماعها واحدا او جماعة كذلك او بخلق علم ضروري بوضعها لمعانيها وذهب الاستاذ ابو
واصحابه الى توزيع الوضع وفسر الاكثر مراده بذلك ان ما يحتاج اليه في الاصطلاح
في التفهيم والتفهم بان هذا موضوع لذلك المعنى يكون بتوقيف لانه لا يحكم بالامر الا به
من البشر بالاصطلاح منهم وقيل مراده بذلك ان ما عدا الضروري محتمل لان يكون
من الله او من البشر وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى ان الواضع

[illegible]

الاسباب والدلالات الظاهرة والقوى الباطنة والالهامات والارشادات وامثال
ذلك مما قام الدليل الشرعي والعقلي والوجداني على اخراجه عن ظاهر ذلك العموم ويبقى
الباقي في مفهوم الحق سبحانه الواحد القهار وهو فرد تم قل هو الله خالق كل شيء وهو
الواحد القهار وما قيل في الاعتراض على الدليل السمعي الاول من تجويز ان المراد بالتعليم الا
لهام وبعث العزم والاقدار على الوضع يحتمل العلوم المحتاج اليها ونسبة التعليم اليه لانه
الهادي اليها العلم بدليل علمه فلم يتعلم ومن ان المراد بالاسماء الصفات والعلامات
مثل كون الدواب صالحا للركوب والثور للحرث والجبل للحمل اذ كل ما يتميز الشيء فهو اسم
واما تخصيص الاسم بهذا اللفظ فاصطلاح طارئ يحصل تعريفه بخلق علم ضروري من غير توسط الالفاظ
ومن جواز ان تكون تلك الاسماء قد اصطلح عليها قوم قبل آدم خلقهم الله فعلم آدم منهم
وليس لقائل ان يقول ان ما قبل آدم ان فرض انهم انس فباطل اذ ليس قبل آدم
انس وان فرض انهم جن فان الحيوان ان ظن لا يكون غير الانسان لانه يقال له فقد دل
الشرع على خلق طوائف ناطقين ففي الحديث ان الله خلق الف الف عالم والف
الف آدم انتم في آخر العوالم وآخر الادميين والحديث سنن النسائي ادميين قبل آدم
لانا لم ان غير الانسان لا يكون ناطقا لنطق كثير من الحيوانات بالفاظ تتميز بها معانيه
وفقه ما لا يكاد يحيط بها كثير من العلماء قبل النبيه بل بعض الانبياء كقصة النملة وخطابها على نبي الله
سليمان بن داود وغير ذلك ويجوز ان يكون علم آدم منع كل اسم من لغة واحدة
ووضع آدم او غيره من الخلق سائر الاسماء من سائر اللغات على المعاني المتعددة ولا
ينافي ذلك كونه على خلاف الظاهر لان المسئلة على القطع فالجواب انا نريد من الالهام
المحتمل من التعليم وبعث العزم والاقدار على الوضع الاقدار على مطلق التصرف بخلق الحرف
بخلق الدلالات المقالية سائر الاحوال من الظاهرة والباطنة والهداية لسائر التصرفات
فلا يحسن اطلاق مثل ذلك على التعليم في فصيح الكلام لما فيه من شناعة القول فان مما

يصدق

يصدق عليه على هذا النمط اعمالهم القبيحة لانها مما يصلح ذلك الاقدار لها وان اريد الاقدار
على الوضع الخاص من قطع حروف بسائط الاسماء وتوقيف تأليفها وهيآتها وتقريرها
على حسب معانيها فهو كاف في الاستدلال على التوقيف على ان انما يتم بحصول صور
ذلك كلها في الخيال قبل الشروع في الوضع والا لامتنع الفصل المقصود قبل تقرر صورة
ذلك القرار اي العلم بذلك ولا يكفي حصوله من انفسهم على هذا الوجه وانما يكون من الله
فيحتمل ان يكون التعليم ايجاد العلم ولا يراد منه ما يصلح ان يترتب عليه العلم الا انا
اريد منه على الوجه الاول وهو مطلق التصرف والارادة انه لا يحسن لما قلنا ولا يحسن ايضا
ان يراد من الاسماء الصفات اذ لا يعرف الثور من الجبل في الثور للحرث والجبل
للحمل وانما يتميز بصورها انفسها ويستدل بارادته او باسمائها كما هو المعروف واما الثاني
تعليمها بخلق علم ضروري من غير توسط الفاظ فيه ان العلم صورة المعلوم والمعلوم اما ذواتها
او صفاتها او اسماؤها لا جائز ان يراد ذواتها ولا صفاتها لانه لا يزيد على تعريف
شافهته وقد سمعت جوابه واما اسماؤها فان اريد بالعلم القدرة على ادراكه
بكمالها فهو كما قلنا في الوجه الاول من تفسير الاقدار وان اريد به تعليمها بارتسام
صور الالفاظ المخصوصة او اقدار تعيينها لمعانيها نعينه اذا وتعليم غيره فهو التوقيف
وظاهر ان تخصيص الاسم باللفظ لا ينافي الاحتياج الى اللفظ في الخطاب والتفهيم
والتفهم بل لعله انما طرء التخصيص لمسيس الحاجة الى اللفظ في التفهيم والتفهم ولو جاز
ان يكون الله علم آدم لغة قوم فعلمهم انه قبله لجاز ان تعرفها الملائكة لانهم قبل آدم
وانما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لما عاينوه وعاينوه من امر ابليس
والجان في النسناس الذين كانوا قبل آدم وان قيل يجوز ان يكون قبل آدم ويسبق علم
الله آدم لغتهم قلنا فان كانوا في عالم الذر فليس خطاب عالم الذر بهذه العبارات
وان قيل انها في كل شيء بحسبه قلنا فقد كلام الله سبحانه وخطابه بالقلم الاول

الذي جرى على لسانه وتوقيفه بكل شيء من الالفاظ والمعاني وغيرها اولا ويلزم منه التوقيف
والا فيمنع من وجود خلق آدم لعلمهم بهذه الحروف المقطعة والالفاظ المعروفة وان
قيل بعدم وجود آدميين قبل آدم ويجوز وجود حيوانات ناطقة قلت لم يجز كونها واضعة
وان فرض جوازه فلا يمكن الا بالاقدار على الوضع الخاص كما تقدم واذا جاز ان
يعلم آدم معنى كل اسم من لغة واحدة فما المانع من تعليمه سائر اللغات ومع ذلك
كله فلا يخفى ان كل هذه الاحتمالات خلاف الظاهر ولا يبطل الاحتجاج مجرد الاحتمال
لم يكن الاحتمال مساويا ولا شك في ذلك ودعوى ان هذه المسئلة مبنية على القطع
على تقدير تسليمه لحصول القطع بالنظر الى رجحان الادلة وصف لا ينافي الغرض اذ لا يمنع
المصير الى المرجح فاذا تعين المصير الى الراجح حصل القطع بحقيقة النسبة الحكمية التي
هي نفس الحكم بالنسبة الى الادلة المتعين الرجوع اليها لرجحانها لمطابقتها للواقع
التكليفي فتنتقش في الذهن صورته وهو العلم كما تقرر في تعريف العلم بالاحكام الشرعية
فراجع هذا على تقدير تسليم كونها مما يعتبر فيه العلم ودلالة الظاهر انها مما يكفي فيه الظن
كغيرها من كثير مسائل من الاصول والفروع كما هو ظاهر منهم وما قيل على الدليل السمعي
الثاني من انه لا يلزم من كون اختلاف الالسنة من آياته كون اللغات توقيفية بمعنى
التوقيف على وضع خلق سابق آية ايضا واذا خالفنا الاصل في الاستعمال من الحقيقة
جوزنا ارادة المجازية واختلافها يصدق عليه انه آية فان في كل شيء له آية تدل على انه
المراد منه غيرها لكن ارادة اللغات من الالسنة مجاز وكما يجوز صرف اللفظ عن
حقيقته الى المجاز يجوز من مجاز الى آخر وهو الاقدار على الوضع وهو آية ايضا وليس الاول
باولى من الثاني فجوابه ربما قيل عليه ان الثاني اولى لانه ادل على كمال القدرة فجوابه ان ايجاد
اللغات المختلفة والتوقيف عليها اولى في مقام التمدح والثناء على ذاته بما هو اهله
من التوقيف على وضع سابق ولا سيما عند ملاحظة المناسبة الاولى الآية في قوله

تعالى

تعالى ومن خلق السموات والارض فان المناسب عطف عظيم على الامر العظيم او عطف
حقير وشمل هذا القول في احتمالهم ارادة الاقدار ودعوى اولوية على ارادة اللغات
ممنوعة فان اهل العرف يطلقون اللسان على اللغة يقولون زيد يعرف لسان العرب
اي لغتهم ولا يطلقونه على الاقدار عليها بل اطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية
ولا كذلك الاقدار فيكون اولى من الاقدار مع ان حمل الالسن على الاقدار في الآية
يوجب كون التقدير ومن آياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات ويلزم
منه اختلاف اقداراته وهو باطل لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وانما
المختلف اوضاع اللغات لا الاقدار وقولهم ان ارادة اللغات مجاز وارادة
الاقدار مجاز ولا ترجيح لاحدهما مردود بان المجاز الاول من باب اطلاق اسم السبب على
المسبب وهو احسن وجوه المجاز فيكون ارجح من الثاني مع احتياجه الى زيادة الاضمار المخالف
للاصل بخلاف الاول وما قيل في الاعتراض على الدليل الثالث السمعي فقد تقدم
في جوابه وما قيل في الاعتراض على الدليل الرابع العقلي من انا نمنع افتقار الاصطلاح
في تعريفه الى الاصطلاح الآخر بل يجوز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم وبعضهم
بعضا بالقرائن والترديد كما يعلم الآباء الطفل لغتهم من غير تسلسل فجوابه انما يمكن
تعليم الاطفال لغة آبائهم بالقرائن والترديد لان آباءهم يتخاطبون بلغة مستقرة معروفة
بينهم فاذا خاطب احدهم الآخر بما يعرف اجابه بما يعرف الاول فيعرف الطفل تلك
اللغة بالترديد في التخاطب بين العارفين لتلك اللغة بخلاف صاحب الاصطلاح
فانه لا يعرف الآخر خطابه ولا جوابه ولا مراده وليس معه الا الاشارة وهي لا تفهم
بسائر المعاني فلا بد لتفهيم المعاني من عبارة اللهم الا ان ذلك من القادر على خلق
علم ضروري فيمن يخاطبه بمعرفة معنى خطابه من عبارته وذلك لا يمنع وما قيل على
الدليل الخامس العقلي انما يرتفع الامان عن الشرع فلا يبقى وثوق بخصوص عبارة

ويلزم من وقوع التغيير لا من جوازه العقلي لكن التغيير لم يقع ولو وقع لكان مشهورا لانه مما
تتوفر الدواعي على نقله فجوابه انا لا نريد بالجواز الجواز العقلي لانه لا يمتنع على التوقيف
وعلى الاصطلاح وانما نريد الجواز العادي الظاهر اللازم على الاصطلاح لا على التوقيف
فانه لو كان ذلك عن اصطلاح جاز وقوع اصطلاح آخر عادة ثم لا يخلو اما ان يراعي
الشرع الاول خاصة وهو ترجيح من غير مرجح لان الاول ان كان اقرب الى الاول
لكن الآخر فيكون قد ضيعهم او راعى الثاني ويلزم منه تضييع الاولين الذين في زمنه ولم
يرسل لهم نبيا فلم يصدق عليه انه ارسل بلسان قومه ولم يبين لهم او راعى
الجميع ويلزم ان يبين لكلا الفريقين بلغتين لفرض مغايرة الاصطلاح حينئذ او زيادة ان لم
ولم يقع منه ذلك فيرتفع الامان على تقدير الجواز وهو باطل ولما استدل كل
بما خالفه من ذلك اهل مذهب التوزيع وهو مذهب ابي اسحق الاسفرايني فاما
استدلاله على توقيف ما يقع به التنبيه على الاصطلاح فهين واما قوله في الجزء الآخر
من دعوى ضرورته ما يحدثه الناس في كل زمان من الفاظ وصيغ لمعان لم تستعمل قبل
ذلك فيه فغير مقبول لانا لم نجد من ذلك الا احد امور اما ان يكون
منقولا او اسم علم لشيء كما لو سميت شخصا او حيوانا مخصوصا او سيفا بلفظ تخترعه
او يكون مجازا او ربما غلب عليه او كان مشهورا او يكون قد نطق بلغة سابقة
ولو فرض ان طفق سمعه او حفظها فظن من لم يعلم بذلك انه قد وضع قبل ثبوته
وضعه كما نقل انه لما نزل قوله تعالى ومكروا مكرا كبارا انكروا على النبي صلى الله عليه وآله وقالوا
ليس في لغة العرب كبار ولا تمارهم من تعليم النبي فدعا صلى الله عليه وآله برجل كبير منهم طاعن
في السن وامره بالقعود في مكان ثم بالقيام ثم بالقعود ثم بالقيام فقال الفضل بي هكذا
وانا رجل كبار فقال صلى الله عليه وآله لهم اسمعتم قول الشيخ الى وقد نقلته بالمعنى
ولو جاز عندهم ان يوضع في لغتهم غير ما كان لما انكروا عليه حين سمعوا كلمة واحدة لم

سمعوا

لم يسمعوها قبل وامثال ذلك فدعوى ضرورة الاحداث دعوى احداث الضرورة والدعوى
بغير دليل ومنه كبار كبير قال ابن زيد يقولون عجيب وعجاب وعجاب بالتخفيف والتشديد
ومثلها جميل وجمال وحسن وحسان ومن ذلك اهل مذهب الاصطلاح وهم ابو هاشم
الجبائي واصحابه ويقال لهم البهشمية واستدلالهم بما تقدم من الآية فانه تدل على سبق
اللغات على الارسال السابق على التوقيف ان كان بالوحي ولخلق علم ضروري في عاقل
ويلزم كونه عارفا بالوضع فلا يكلف بالمعرفة مع انه مكلف وان كان في غير عاقل امتنع منه
معرفة هذه اللغات العجيبة الحكم فجوابه عن الاول انه لا يلزم من سبق اللغات على الارسال
كونها اصطلاحية لجواز ان وقف الله آدم على اللغات ولم يرسل الى قوم وبعد ان
وجدوا وتعلموا اللغات التي بتوقيف او بوحي الى نبي لم يرسل اليهم فبعد التعليم ارسل
اليهم رسولا لتبليغ ما يريد منهم بلسان قومه ولا مانع من ذلك فلا يلزم الدور المتوهم وعن
الثاني انه لا يلزم من خلق علم ضروري بالوضع في عاقل معرفة الواضع بالتعيين بل معرفته واقع
ما ولا ينافي وجوب المعرفة بذاته عليه وعلى فرضه كما قالوا انما يعرف ان الله تعالى هو الواضع
ولا يلزم من ذلك معرفة صفاته الثبوتية والسلبية على التفصيل وان عرف منها شيئا ما
وعلى فرضه لا يلزم من كونه عارفا انه لا تكليف مطلقا وعلى تقدير ان نسلم ان الاجماع
انعقد على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة والتكليف بسائر التكاليف عن غيرها فلا يبعد
ان يكون توقيفه على اللغات التي يلزم منها المعرفة كافيا في التكليف بها ولو قلنا
بانها بديهية لم يرد به الا الاجمالية ولو قلنا ببداهة التفصيلية فالمراد به انه لو تقدم
انه في قلب من يجب عند تهيئة الاسباب من الطلب والتعلم والعمل الصالح ولا شيء
كالعدم وعلى اي حال فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا سقوط ما سواها والاجماع انما هو على تقدير
عدم حصول المعرفة ولا نقول انه اودع غير عاقل اذ لا حاجة الى ذلك على انا
نقول ان العاقل يعرف بقوة عقله في وضع الالفاظ بازاء معانيها يحتاج الى العقل

دائما هو كما لاته اوليس المراد الاخص بصورته مادة اللفظ وهيئته في خيال ذلك الشخص وتلك
الصورة هي العلم بذلك وحتى ولاته تلك الصورة ليلا منها فصورة اللفظ وصورته مادة
وهيئته وصورته ولاته بتلك المادة المخصوصة والهيئة المعينة على المعنى المدلول عليه هو العلم
بذلك واعطاء العبارة بالتمكين من معرفة الالفاظ ويقتطع مردفها وما يتوقف عليه الدلالة
امضاؤه وذكاره ولو كان الوضع بتصرف عقله بان علمه انه باعطائه القدرة التي يتعرف
بها الكمات الى لكن ذلك توقيفا بل اصطلاحا بل اقل التوقيف في هذه الحال على اقدر
فرضها انه لا يمكنه ان يتغير مما يتنقش في خياله حرفا واحدا الحما ونزنا اليه مراد ان ذلك
المحاب مذهب التوقف وهم العلامة وجماعة من الاصوليين ودليلهم لما تقدم استضعاف
ادلة للجميع مع قيام الاحتمال المساوي وعدم توقف ما يحتاج اليه على شيء من ذلك و
جوابه ما مر من قوة ادلة مذهب التوقيف وان الاحتمالات كلها مرجوحة مع ما يرد
عليها من النواقض المقاومة لها وقد يحتاج في كثير من المسائل الى معرفة الواضع مثل
ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وهل يجوز كون الضد مقبولا لغة وفي
دليل الاشارة ان الامام غير مقصود والاسلام غير مقصود في تخصيص الخطاب بحاق لازمه
وامثال ذلك ويتفرع على ذلك مسائل كثيرة فالمثل الاحتياج الى معرفة الواضع فنظر
ان الاقوى هو مذهب التوقيف وهو ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري وابن فورك
وغيرهما المستوان الثالثة في الوضع واقسامه والوضع تخصيص شيء بشيء وهو اقسام الاول
الوضع عام والموضوع له خاص والقسمة العقلية تقتضي قسما رابعا وهو ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له عام وباقي الكلام فيه فالاول وهو ما يكون الوضع عاما والموضوع له عاما ان
يلحظ الواضع معنى طبيعيا معروضا للكلي فيؤلف له كلمة تناسبه وتدل عليه بمادتها وهيئتها
وهو قسمان احدهما ان يلحظ من ذلك المعنى المعروض للكلي الابهام وعدم التشخص
كملاحظة معنى الشمس عند ارادة وضع اللفظ عليه ثم استعمله في فرد من افراد ذلك

والثاني الوضع عام والموضوع له خاص والثالث الوضع خاص والموضوع له خاص

الطبيعي

الطبيعي المعروض للكلي لا بعينه لا خطائه الدلالة من الكلمة على ذلك المعروض حال
الاستعمال في الفرد لا بعينه وهو الفرد المنتشر فالوضع عام لملاحظة تلك الكلية
المعروض للكلي حال الوضع والموضوع له عام لعدم تشخيصه حال الاستعمال وعدم تعيينه تلك
الكلمة بل جعله شايعا في جنسه وذلك مثل اسماء النكرات كرجل وشمس وغيرها وثانيهما
ان يلحظ حال الوضع تعيين الجنس الذي هو ذلك المعنى الطبيعي المعروض للكلي وبانته
من سائر الاجناس كملاحظة معنى زيد وبانته من ابناء نوعه عند ارادة وضع اللفظ عليه الا انه
معنى زيد المشخص فتشخص ومعنى هذا الجنس النوعي متعدد وله افراد ثم استعمل تلك الكلمة
في فرد من افراد ذلك الطبيعي المعروض للكلي لا بعينه فالوضع ايضا عام لملاحظة تلك الكلية
المعروض للكلي حال الوضع والموضوع له عام لعدم تشخيصه حال الاستعمال كك بل جعله شايعا
في جنسه وهذا كاعلام الاجناس كاسامة وان في الوضع عام والموضوع له خاص وهو ان
يلحظ حال الوضع الطبيعي المعروض للكلي من حيث تعيينه ببعض الفصول الذاتية الكلية وتقومه
بها فيؤلف كلمة تدل بمادتها وهيئتها على ذلك من تلك الحيثية ثم استعمل تلك الكلمة
المناسبة له في تعينه وتقومه في فرد من افراده بعينه من حيث تحققه بذلك القيد الذاتي في
ذلك الفرد المستعمل فيه تلك الكلمة فالوضع عام لما قلنا انفا والموضوع له خاص لتعينه
حال الاستعمال واعلم ان الفارق بين هذا وبين قسمي الاول ان الواضع في الاول
من قسمي الاول انما استعمل الكلمة المؤلفة للكلي في فرد من افراده لا لانها على كلية من
حيث ذاته وفصوله الذاتية فانه من ابهام وعموم وفي الثاني من قسمي الاول
انما استعمل الكلمة المؤلفة للكلي في فرد من افراده لا لانها على الكلي للكلي في فرد من افراد
لا لانها على الكلي من حيث ذاته وفصوله الذاتية من التعيين بقيد لا من حيث ما يعرض له من
الكلي فانه من هذه الحيثية لا يصلح ما تحته اسمه وذلك كالضماير كانا وانت وهو ومن جعل
هذا القسم من قسمي ما الموضوع له عام قال ان التعيين بقيد لا تشخصه في الوضع بل هو عام

والا لم يكن لمقابل يكون مقام الوضع فيه خاص ولا وضح انه مما الموضوع له خاص والقيد المذكور
لا تشخصه في الوضع وانما تشخصه مع تخمينه الاستعمال فانه من تمام الهيئة وهيئة لا هيئة له
من الالفاظ على ما يأتي في تفصيل الدلالة انشاء الله تعالى والثالث الوضع خاص والموضوع له
خاص وهو ان يلحظ حال الوضع معنى معروضا جزئيا حقيقيا متشخصا ويؤلف له كلمة تدل عليه
كك ويستعملها في معناه الخارجي المتحد فالوضع خاص والموضوع له خاص ومعنى هذا الكلام في
يلحظ الصورة الخيالية المتحدة ومعناها الخارجية كزيد مثلا فان الذهن ينتزع منه صورتها
مجاز ذلك الوضع وان الوضع زيد هو معنى ذلك الوضع وحقيقته وهو صرف
تلك الصورة لانها صفة فهو معنى اللفظ حال الاستعمال وحال التصور والتفهيم الذي
هو ان الوضع وهذا القسم هو الاعلام الشخصية كزيد واما القسم الرابع الذي يقتضي
العقل ثبوته في التقسيم هل يقتضي ثبوته ام لا فقد انكر وجوده ولا يبعد ان يكون
المقصود عندهم وبدا انه لا وجود ويمكن ان يتحمل نحمل على اثباته وربما يمثل له بالعقل
فانه مستعمل في كل عقل من ساير العقول لا بعينه واصل الاسم موضوع على العقل
الاول وهو يدل عليه بمادته وهيئته وهو العقل الاول للتشخص الموجود في الخارج
فيكون ملاحظة ذلك المتشخص خارجا من حيث حضوره وتعينه انه لا استعمال تلك
الكلمة في مفرد لا بعينه من ساير العقول من ساير العقول فالمتصور الذي جعل انه للوضع
على الافراد هو ذلك المتشخص الخارجي لا المفهوم الكلي الذي لم يوجد من افراده الا واحد
كما يتوهم ليكون الوضع عاما لان المفهوم انما يكون معروضا للكلي مع امكان تعدده و
تكثره وهيهنا غير ممكن لنقص قابليته على ما هو عليه من امكان التعدد فلا تتعلق القدرة
بتعدده لا لنقص فيها وانما ذلك لنقص قابليته للوجود مع التعدد ولا لما ذكره بعض
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لان هذا قول غير محقق وانما بنياه على كونها
مستفادا من قولهم ان مفهوم الواجب كلي الا انه يمتنع ان يوجد من افراده الا واحد مثل

ذلك

ذلك من اغلاطهم الفاحشة فاذا امتنع تعدد العقل الاول امتنع ملاحظة مفهومه الكلي
كما في زيد المتشخص وبيان ما ذكرناه وبرهانه يطول به الكلام فالوضع لاجل ذلك خاص
والموضوع له عام بعكس القسم الثالث في كل احواله فلما ان في الثالث وضع الاسم الى
ذلك المعروض الذي لا يتحقق ولا يوجد خارجا الا في افراده على فرد من تلك الافراد
ملاحظا له ذلك الكلي المنتشر في الخارج كك هنا بالعكس وضع الاسم الثابت لكنه المتشخص
المتعين الموجود خارجا واستعمله في فرد من طوراته لا بعينه وهي لا تتحقق خارجا الا بذلك
المتشخص اول هذا الكلام لا يتم الا اذا قلنا بان تلك الافراد لا وجود لها في الخارج
او ان وجودها قائم بالعقل الاول قيام صدور لا قيام عروض وان وضع الاسم على
فرد منها لا بعينه بوضع اول ولو بالنقل لا مجازا ولو قيل ان لها وجودا خارجيا مغايرا
للعقل الاول او انها حقيقة تحته ثانية كان مشتركا بينهما ولو قيل على تقدير ان فيها
صدورا وعروضا ان استعمال الاسم فيها مجاز من تسمية المسبب باسم السبب او كالحال
باسم المحل الحال به ولكنه من لغب اهل الافئدة ودعوى الاجماع على حصر الوجود
في الاقسام الثلثة الاول مرجوحة لان الاجماع انما قام على وجود الثلاثة لا على نفي الرابع
والاجماع السكوتي لم يثبت هنا وان قلنا بحجيته المسئلة الرابعة في الموضوع له
وهو لفظي ومعنوي وما ليس بلفظي ولا معنوي واللفظي مستقل وغير مستقل والمستقل
لفظ وضع لغيره ولفظ وضع له غيره ونفسه والمعنوي صورة لفظ ما ومعنى وما ليس
بلفظي ولا معنوي كالامورات فهذه ستة الاشياء وضع اللفظ لها فالاول اللفظ
المستقل الذي وضع له لفظ غيره كالافعال التي لها اسماء كاسكت فانه وضع
لها صه والاسم فانه وضع للفظ زيد وكفعل فانه وضع للفظ ضرب ويضرب
وكحرف فانه وضع للفظ من وعلى وان في اللفظي المستقل الذي وضع له لفظه وغيره
مثل على فانها اسم هو نفسها باعتبار ذاتها اذ ليس للفظ ذاتها معنى ولا مادة ولا هيئته

غير وانها ولها اسم غيرها باعتبار ما تدل عليه نظيرها في نفسها على قول وفي غيرها على قول من معنى
الاستعلاء مثلا واسمها حرف جر وليس هذا محل تحقيق ذلك وانما الغاية مجرد
التقسيم وان لم يكن للفظ غير مستقل وهو الحرف الواحد كحروف زيد مسرودة
مثل زه يه ده فانها لما كانت الفاظا واسماؤها الفاظ والفائدة من الاسم التعبير
المسمى عن غيره ناسب مراعاة الاختصاص والملازمة لا نقول وعدم استقلاله
بجعل في اسمه ليستقل به وتخصيص وجعل في اول اسمه اشعارا بتبعية باقيه له فيما يدل
عليه ولانه هو المقصود والاهم من باقيه فلا تبدل بالاهم مراعاة للترتيب الطبيعي فقيل
زاي تاء دال فجعل في اول اسمه لما ذكرنا ولما كان الالف هنا لا تقبل الحركة حتى
المبدوء به التحريك استعار واله الهمزة قائما مقامه لتعذر الابتداء بالالف لعدم
تحركه وانما خصت الهمزة بالنيابة عنه لانها اقرب المثل الدالة منه واولها ولان
صورتها في النقش تشابه صورته وان كان في الحقيقة لا صورة لها وانما هي حركة بلا صورة
بعكس الالف لا استعانة الصورة لها في النقش للدلالة عليها في النقش انما اخذت
من صورة الالف فلما اخذ صورتها منها لحاجة اليها انجذبت الحركة التي هي نفسها مع
صورتها اليه ثم لما اخذت للالف جعلت في اسمها لما يقوم مقامها فاخذ لها
اقرب الحروف اليها وهو اللام فجعل في اول اسمها فقيل لما قالوا جيم وميم وراء
وان كان الحرف الغير المستقل جاء المعنى كبعض حروف الجر كحروف القسم وغيرها من الحروف
المفردة التي جاءت لمعنى فهذا حكمها باعتبار ذواتها وباعتبار ما قصد منها يسمى بحروف
الجر وهمزة الاستفهام ما الرابع صورة اللفظ وهو ما يقع في الحس المشترك من صورة اللفظ
وفي الخيال فاذا انتقش صورة لفظ زيد في الخيال مثلا واطلقت عليه لفظ زيد كان هذا
اللفظ موضوعا بازاء صورة اللفظ اي مخترعا فيه ام هذا صورتها المجردة عن المادة وان
التي من الخيال مطلقا سواء كان ما في الخيال معنى لفظ زيد متقدما من هذا اللفظ اي مخترعا منه

ام هذا اللفظ ما شيئا ما في الخيال وليس ما في الخيال معنى لفظ زيد وانما هو صورة لفظ زيد لان
معنى لفظ زيد هو الذات الموجودة في الخارج وليس ما في الخيال ودالا على هذه الذات
لانه ليس مخترعا منه فلا يكون تقررا لها ولا صفة وانما هو مخترع من اللفظ والخامس ما
ليس بلفظ ولا معنى كالاصوات كصوت الغراب مثلا فانه وضع بازائه غاق
ونحو ذلك وذلك الصوت ليس لفظا في لغة البشر وان كان لفظا بالنسبة الى
الغراب وكذلك سائر الاصوات من الحيوانات والجمادات والاسم العوي
وهو اسم عين واسم معنى وامر ما كان هو الغرض بيان الوضع له والموضوع له ذلك العلم
فيصح له كل معنى لكون فيه غرض وشان من شؤون الانسان ما يتعلق به قوام نظام معاشه
ومعاده مما يراد لذاته او يراد ولما يراد لذاته ولو في تمام التمكين منه او تمام قابليته
للوجود فانه يجب في الحكمة ان يوضع له لفظ بازائه لوجود الموجب وهو الحاجة وانتفاء
المانع وهو المفسدة والعجز عن ذلك وقولنا مما يراد لذاته زيد به ما يتعلق به طلب سواء كان
لذاته كالواجب من امر المعاد والمعاش ام لا كالمندوب منها فان المندوب في الحقيقة
انما تعلق بالطلب لاجل الواجب اذ لا يتحقق في بعض افراده الا على التعيين كالامر با
ن فعله يتمم لهم ما نقص من الصلوة مما يمنع من القبول وقولنا او يراد لما يراد لذاته ما تعلق به
نهي سواء كان لذاته كالحرام من امر المعاش ام لا كالمكروه منها كذلك فانه في الحقيقة انما نهي عنه
لاجل الحرام اذ قد يتحقق في بعض افراده لا على التعيين كالنهي عن البول في ثقوب الحيوانات
لئلا يخرج منها ما يؤذيه او ينجسه حيث لا يمكنه التحرز من النجاسة اما لعدم المطهر او لعدم التمكن
من التطهير او لعدم علمه بالتنجيس وغير ذلك وكون الحرام مما لا يراد لذاته زيد بالتمكن
من فعله فانه من تمام التمكين من فعل الواجب اذ لو لم يتمكن من الحرام كان فعله للواجب
بغير اختياره اذ التمكين من فعل الواجب اذ لو لم يتمكن من الحرام كان في فعله المعصية من خط
للطاعة ولا التمكين الطاعة طاعة ويحتمل ان يكون المراد ان المطلوب بالنهي عن الحرام هو

امكان ايقاع ما يمكن منه من الفعل الحرام فيكون النهي في الحقيقة واردا على الامكان الموجود الذي هو
على النهي بحاجة الظاهر او هو الكف عنه او الاستمرار على تركه وفي كليهما لا يكون النهي عنه
لذاته في الحقيقة وان كان الوجه الاول اوجه وهذا الكلام الظاهر قابلية الموجود زيد به
ما ذكرنا لك ومعناه انه قد يكون معنى من المعاني لا يحتاج اليه الان في جميع شؤون
ولكنه قد لما يحتاج اليه ولا يتمكن من فعل ما يحتاج اليه الا بالتمكن من مقدماته في التسمية
او في الفعل او الوهم كما ينكشف بالطاعة المحتاج اليها فانه لا يعرفها ولا يتمكن من فعلها
الا بمعرفة المعصية والتمكين منه فاذا تركها مع قدرته وفعل الطاعة مختارا صحت
الطاعة ولو لم يتمكن من المعصية كان فعله للطاعة ليس باختياره فلا يكون طاعة فيكون
التمكن من المعصية تمام قابلية الطاعة للوجود فافهم وقيل اي ما سوى ذلك معنى ما
سوى ما يحتاج اليه من المعاني لا يجب وضع لفظ له ولا لازم ما لا يتناهى من الالفاظ و
لهذا مراتب القوة والضعف والروائح لم يقع الواضع لها الفاظا مخصوصة بها وليس
لشيء لوجوه والاول اي قول القائل لا يجب لا معنى له هنا لانه اذا لم يجب
جاز فان اراد هذا النقض كلامه لان الحكيم التام القدرة اذا جاز عنده شيء وجب
وذلك لان كل شيء لا يتساوى فعله وتركه عند الحكيم العليم القادر بل ان اتى ترجح
فعله وجب له تركه فلا يجوز وان ورد من الامور الجائزة فان لك ولها حتى علوا ما
معرفة الوهم وان في قوله ولا لازم ما لا يتناهى من الالفاظ هو خلل من وجهين احدهما
انه لا يلزم ذلك لجواز وضع المشترك وان كان جانس فلا يلزم ما ذكره وثانيهما
اي باس في وضع ما لا يتناهى من الالفاظ فانه كما جاز خلق معان لا تتناهى محتاج
اليها كما زعمه يجوز خلق الفاظ كذلك فان المعاني الغير المتناهية مخلوقة ولا يحتاج
الى الكثرة عنده فليكن من الالفاظ كذلك فان قلت ان الالفاظ لا يمكن تركب
فيها لانها من الحروف المتناهية قلت نعلمها وظاهر على ان تعلمها والتعليم انما هو سبحانه

يجوز ان يخلق القادر الفاظا بقدر الحاجة فان المعاني الغير المتناهية

وهي الاسماء او بكثير الاسماء او بكثير الحروف فيها او بالتصريف في الهيئات والحركات
وغير ذلك على انا قلنا ان باب الاشتراك واسع لا يضيق والثالث قوله ولهذا مراتب
القوة الى اخره ليس بشيء بل فيه فان الاسماء انما هي علامات وتحديدات مميزات للمسميات
ومراتب القوة ليست في نفسها متمايزة ليقع عليها علاماتها وانما هي شيء سيال وجود
واتب لا تتمايز اجزاؤه الا ان قلنا بثبوت الجزء الذي لا يتجزأ والتميز ما يكيفه من
القوة وليس بثابت ولو قلنا به لم يتعلق به غرض لعامة الناس الكثير قولهم هو جزء
لا يتجزأ وهو شامل لجميعها على ان الواضع قد وضع الفاظا كلية على معان منها كالقوي
والضعيف والوسط واقوى واضعف واوسط واعلى وادنى وامثال ذلك تتكرر في الاستعمال
في كل رتبة بحسبها بحيث يتصرف فيها بكل ما يريد وكذلك حال الروائح والطعوم وغيرها
ومع هذا كله فانا نقول ان جميع المعاني الغير المتناهية مخلوقة معلومة فان الله سبحانه
وتعالى ولا ريب ان تلك المعاني متمايزة عنده فان لها معروف بعضها عن بعض بلفظ
واسمائها وتلك الاسماء مستلزمة للاسماء اللفظية لعلمي ولا انتهاء عليها وان كان على ما
اشرنا اليه من الاسماء الكلية لانها غير مدركة ابدا ولا خلقت مثلا وان لم نعلم و
برهان هذا ونظيره يطلب في حكمة الاشراق ولا يلزم من عدم علمنا وعدم حاجتنا الى ذلك
عدم العلم بها ولا حاجة اليها مطلقا السادسة الخامسة قالوا ان اللفظ المشهور بين الخاصة والعامة
لا يجوز وضعه على معنى خفي لا يعثر عليه الا الخواص اذ يلزم منه ان يخاطب بما لا يفهم وذلك
كما قاله الاشعرية من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا يعني ان معنى الحركة
واحد لنفي ذي تهيج العضلات القلبية على تقليب الاعضاء وتنقلها من حيز الى حيز للمراد
بالداعي ميل النفس لشهوتها المركبة الى ملايم للصدر وذلك الداعي وهذا معنى لا يعثر
الى معرفته الا الا حاد ون والمعروف عند الجمهور ان معنى الحركة هو كون الجوهر متحركا
حتى لو سالت العامي عن الحركة لم يقل الا علمها بل يقول اي هذه ورئيا تحرك ذلك

بذه للبيان لانها مشهورة عندهم ولهذا قالوا ان اشتهار اللفظ تابع لاشتهار معناه وربما قيل
على هذا ان كان الواضع هو الله تعالى فنسبة المعاني عنده في الظهور سواء فلا يجوز ان يكون عنده
بعضها اخفى من بعض وكون ذلك خفيا عند الناس لا يمنع الوضع منه تعالى وان كان
الواضع هو البشر فيجوز ان يكون بعضهم عثر عليه وان كان خفيا فوضع اللفظ بازائه
ثم خفي ذلك المعنى على غيره واستعمل في لازمه واشتهر في ذلك اللازم وان كان
الاصل هو ذلك المعنى الدقيق اقول قولهم ان اللفظ المشهور لا يجوز وضعه على معنى
خفي الى قوله ان اللفظ انما اشتهر بعد وضعه وتداوله في معناه المعروف عندهم فلا
يكون وضعه ثانيا الا بالنقل او المجاز وعلى النقل ان لم يهجر المعنى الاول في لغته ان قيل
الا انه خصه ببعض ما كان يتناوله وغلبه عليه حتى فهم ذلك من مجرد اطلاق اللفظ
فذلك منقول فان كان ما خصصه به اجلى افراده او مساويا لغيره منها كالدابة حيث
يراد منه ذوات الاربع او الفرس فلا اشكال في ذلك سواء قلنا ان النقل
وضع اول او تخصيص قام مقام الوضع الاول بالتغليب وان كان ما خصصه به خفيا
على العوام من ساير تلك الافراد كما قيل ان البحر في الاصل اسم لكل شيء كثير مايع حتى
الاجواد والمقدرة سيال سواء كان ذاتية كالبحر المعروف عند العوام الذي هو مجتمع
الماء ام لا كالنور والظلمة وكالزمان على ما ذكره بعضهم في تفسير قوله وكان عرشه
على الماء قال كان العرش الذي هو الفلك الاطلس على الزمان وهو بحر يجري لا ساحل
له ولا غاية لها في الروايات من قولهم عليه السلام بحر النور وبحر الظلمة وغير ذلك وان
الشارع يستعمل البحر في هذه على سبيل الحقيقة لا المجاز وعلى هذا لو خصص اهل البحر بهذه
المعاني الخفية على ما ذكر فان اللفظ قد اشتهر عند الخاصة والعامة في مجتمع
الماء فهل يجوز ان يختص بما ذكر من الامور الخفية ام لا واما المجاز فلا يجري فيه الوضع
الا بالقرينة فلا يكون هذا مرادا كما ولما ذكره البهشتية فانه لو قال خصمهم لا يجوز

دع

وضع اللفظ المشهور عند الخاصة والعامة على معنى خفي لا يعثر عليه الا الخواص لم يرد على
البهشتية لانهم لا يقولون ان اللفظ الحركة لما اشتهر معناه كون الجوهر متحركا ورائه
اشتهر لفظه فلا يكون فهم معنى ليلزم انه لا يجوز وضعه وانما يقولون انما اشتهر
معناه المجازي لان لفظ الحركة وضع على ذلك المعنى الخفي واستعمل في المعنى الظاهر مجازا
من تسمية المسبب باسم السبب او انه منقول لما تر من باب التخصيص بالاجمع وعلى كل
تقدير فلا يتجه ظاهر الاعتراض عليهم والذي يظهر لنا ان الاسم الحركة موضوع في الاصل على
الانتقال من حيز الى اخر وذلك في كل بحسبه فالدعي حركة لقا تيه والميل حركة معنوية
وهذه المعروفة حركة حسية ويكون الوضع من باب التشكيك ودعوى الحقيقة
والمجاز جهل باسرار الوضع وكذلك القول في البحر ولا تنفتح مغالق ابواب احاديث
اهل العصمة عليهم السلام وبواطن الكتاب المجيد الا بهذا المفتاح الحديد وان ابيت الا
الجمود على تقليد الاباء والوقوف على ظواهر الكلام فاعلم انه عليه السلام قال عيسى [illegible]
يفرع بعضها في بعض فانهم فالاولى ان يقولوا في عبارتهم ان اللفظ المشتهر معناه
الظاهر عند الكل لا يجوز ان يختص بالمعنى الخفي ويهجر معناه الظاهر الجلي ويلزم منه الخطاب
بما لا يفهم وانه محال وهو حق ح اذا اريد كلا المعنيين ليعلم كل اناس مشربهم ويشاكل
كل قوم ما يريهم فلا باس به بل الباس بغيره اذ هو الواقع واما قول المعتزلة من القائلين
ان كان الواضع هو الله يجد على ما سمعت مما اخترناه من ان الوضع من باب
التشكيك وان كان الواضع هو البشر الح فهو قول البهشتية وهو دعوى بلا
دليل وانما هو تمهيد لما ذكروه اليه من القول بالاحوال ولا ريب ان احوالهم كلها
ضعيفة لانها غير معقولة فانهم يأتون بمسائل دقيقة المآخذ يخفى عنهم من سنخها وان
كانت معقولة تتعلق لتلايم غير المعقولة المسئلة السادسة قال الرسي القصد من
وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها اولو تقدر ذلك لزم الدور لتوقف

الافادة على العلم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وهذا يتوقف على العلم
باللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على الافادة لزم الدور بل القصد الكلي من
تركب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ بتاليف بعضها مع بعض وحركتها الدالة على
النسب تحصل معنى من النسب والاضافات والقيود والحكايات لم تعط المفردات
من انفسها وقال ولا يتوهم لزوم الدور هنا بان يقال العلم بتركيب المعاني موقوف
على العلم بتركيب المعاني فيلزم الدور لانا نقول متى علمنا كون كل واحد من الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا حركاتها الدالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا
ارتسمت في خيال السامع تلك المعاني مع تلك النسب المخصوصة حصل العلم بالمعنى
المركب لا محالة فلم يتوقف على العلم بكون اللفظ المركب موضوعا على المعنى المركب
وانما توقف على العلم بكون اللفظ المفرد موضوعا لمعناه المفرد اقول اي محذور في
قصد افادة المعنى من وضع اللفظ اذا فهم المخاطب عند ما يلقي اليه اما بالهام او خلق
علم ضروري بان هذا اللفظ معناه ذلك المعنى او انه تفهيمه بالترديد والاشارة فان
من المعلوم ان الداعي الى وضع الالفاظ المفردة والمركبة افادة معانيها ولوازمها
لتعذر وضع اللغات توقيفيا واصطلاحيا اي لا فائدة في الالفاظ الا افادة
معانيها والدلالة عليها ولا سيما اذا قلنا ان المعاني ثمرات للالفاظ متولدة منها فان
زيدا اذا اخبر عمرا انما اظهر له من لفظه معنى يشبه ما في قلبه لان ما في قلبه لا يخرج عنه وانما
يفهم عمرو ما يدل اللفظ عليه ولهذا قد يختلفان في الذات او الصفة والذي تحكيه
صفة ما في الوجود الخارجي فقد اختر عامانه فانه على هذا هو المخاطب ولو كان لا يصح
الا اذا كان اللفظ والمعنى معلومين عند المخاطب لئلا يلزم الدور لكان الوضع
والاستعمال عبثا لا فائدة فيه ويرد على قولهم ان الدور لا يلزم في المعنى التركيبي
اعتراض ليس لمجرد وهو انا نقول ان العلم بتركيب المعاني موقوف على العلم

بكون

بكون تركيب الالفاظ المتحركة بالحركات المقتضية للنسب الموجبة لحمل محمولاتها على موضوعاتها
على الهيئة المستلزمة لتركيب المعاني ولا ريب ان هذا متوقف على العلم بتركيب
المعاني لانه اذا اريد ان يركب الالفاظ بنسبها وقيودها تركيبا يفيد تركيب
المعاني ولم يعلم تركيب المعاني قبل ذلك لم يتمكن من تركيب الالفاظ تقييده لان
ترتيب تركيبها لنفس ترتيب تركيب المعاني بل لا يركب الالفاظ لذلك الا
لغاية تركيب معانيها فيتوقف على العلم بها فيلزم الدور وجوابهم هنا جوابنا هناك
والجواز والمنع من الاثنين واحد المسئلة السابعة قالوا انما وضعت الالفاظ با
زاء المعاني الذهنية فاللفظ الموضوع بازاء المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من نظر
ان الجسم البعيد حجر سماه حجرا فلو تغير ظنه الاول وظنه بعد ذلك انه انسان سماه انسانا
فمرة سماه حجرا ومرة سماه انسانا ولم يتغير الجسم الخارجي في نفسه وانما تغير ما في خياله
فكان الاسم تابعا لما في ذهنه من صورة ذلك الخارجي واللفظ المركب لو دل على
معناه الخارجي لكان كل خبر صدقا فاذا قلت زيد قائم دل على وقوع القيام منه
في الخارج قطعا ولم يحتمل الكذب واذا دل على الحكم الذهني نحو الامر المعروف
فان طابق الامر الخارجي كان صدقا والا كان كذبا اقول اعلم ان الناس قد
اختلفوا في الوجود الذهني هل هو وجود ام لا وانما هو وجود اعتباري تقديري وعلى
الاول هل هو قسيم الخارجي ام احدهما شيء من اقسام الوجود معنى بسيط لا يدخل تحت
الاضافة من باب الاشتراك اللفظي ومن قال انه حقيقي داخل تحت النسب و
الاضافات فمن قال منهم انه جزئي قال ان الوجود ينقسم الى هذين القسمين والتسمية
من باب الاشتراك المعنوي ومن قال انه جزئي قال ان الوجود معنى كلي والوجود الذهني
والخارجي جزئيات له حقيقة والتسمية من باب التواطؤ ومن قال انه بسيط وهو باب يكون
في الاعيان والاذهان قال ان هذين مظاهره والتسمية على هذا انما من الحقيقة

في المنتزع منه والمجاز في الانتزاعي على احتمال او من باب التشكيك على احتمال او من
باب الحقيقة بعد الحقيقة المعبر عنه بالنقل على احتمال او من باب الاشتراك اللفظي
على احتمال او المعنوي على احتمال ومن قال ان احدهما ناشئ عن الاخر قال بعضهم ان
الاصل الخارجي واما الذهني فمنتزع منه وقال بعضهم ان الاصل هو الذهني واما الخارجي
ففرع عنه ومتولد منه وقال آخرون ان كان صاحب الذهن علة للوجود الخارجي
كان الذهني اصل الخارجي كما لو تخيلت شيئا اخترعته لم تحذ به مثالا سابقا على اختراعك
فيما نعلم ثم احدثت ما تخيلت فان ذلك الخارجي فرع لذلك الذهني وان
لم يكن علة للايجاد كان الذهني فرعا عن الخارجي وانتزاعيا منه انتزعه الذهن من
الخارجي واجود هذه الاقوال واشبهها الاخير اذا عرفت ذلك فاذا قلنا ان الواضع
هو الله سبحانه كما هو الاصح فقد دل الدليل القطعي على انه ليس ثم ذهني وانما الاشياء
كلها غيبها وشهادتها عنده خارجية ومثلها وخارجيتها فيكون اللفظ موضوعا بازاء
معنى خارجي واما تغير الاستعمال عندنا عند تغير ظرفيتنا ليس لان اللفظ موضوع بازاء
ما في اذهاننا والا لكان استعمال لفظ زيد في معناه الخارجي ليس لان اللفظ موضوع
بازاء ما في الذهن من باب الحقيقة وانما هو من باب المجاز من باب تسمية اللازم
باسم الملزوم او بالعكس على الاحتمال الاخر او من باب تسمية السبب باسم المسبب او
بالعكس كذلك وانما تغير الاستعمال بتغير الظن لان الوضع والاستعمال و
الاطلاق مشروطة بالعلم بالمعنى فلما توهم ان ذلك المعنى الخارجي حجرا اطلق عليه اسمه
فلما تبين له خلافه وعرف انه انسان اطلق عليه اسمه وليس اللفظ استعمال في
ان الصورة الحالية ليست من الحقيقة شيئا غير الخارجي على القول بانها انتزاعية وعلى
القول بانها اصل كما هو مذهب الصوفية فيكون الاستعمال مجازا من باب
اسم المسبب باسم السبب او حقيقة بعد حقيقة وذلك لان نظر الواضع الى الخارج

مقصور

مقصور على المعنى الخارجي وان كان الذهني آلة للتوصل الى الخارجي الا ترى انك اذا
نظرت الى وجهك في المرآة كان نظرك مقصورا على وجهك في تفقد احواله
وصفاته وهذه الصورة التي في المرآة هي صورة وجهك التي تجدها تخطيطها تخطيط
وجهك وليست الصورة الذهنية حدثت من الذهن لكي تتغير بتغير نفسها وانما تحضر
في الذهن صورة الخارجي المرئية بالبصر كالرائي او الموضوعة له كما وصفت له الا ترى
انها لا تحصل لذهنك حتى تنكشف الى الخارجي ثم مكان وجوده وزمان حدوده و
شهوده ببصرك او ببصر غيرك فيعطي معناه ذهنك صورة ثم لو
قلنا ان الواضع هو البشر ممن كان علة الايجاد المعنى يجب وضع اللفظ بازاء المعنى الذهني
كما ذكروه لكن يلزم من يقول ان الذهني اعتباري ان يقول انه حقيقي ويلزم من قال
بوضع اللفظ للمعنى الذهني ان استعماله في المعنى الخارجي مجاز لتحقق المغايرة عندهم
بين الوجودين فيكون قد استعمل اللفظ في غير ما وضع له او يقول ان المقصود
بالوضع هو الخارجي وح لا يكون اللفظ موضوعا بازاء الذهني او يقول ان الواضع
قصدهما فيكون الوضع اولا بازائهما معا فيكون الموضوع له مركبا او على التعاقب
فيكون الحقيقة والمجاز او الاشتراك او الحقيقة بعد الحقيقة او يقول ان الخارجي
لا يمكن ادراكه وانما المدرك هو الذهني كما صرح به الصوفية وبعض اهل الاشراق
وهذا مع ما فيه يلزم منه ما تقدم او يقول بما فصلته وبنيته على ما اخترناه من ان الواضع
هو الله سبحانه وان المراد بالوضع هنا هو الاستعمال وقد اشرنا فيما تقدم ان
الذهني صفة الخارجي فان قلنا ان الواضع هو البشر يكون الوضع والاستعمال
في الحقيقة للخارجي واما الذهني فظاهره انه آلة ادراك لان تصور الخارجي الذي
هو شرط الاستعمال فيكون الوضع والاستعمال في الخارجي هذا حقيقة على القول
بان الوجود الذهني حقيقي سواء كان جزئيا او جزئيا ثابتا اصيلا ام انتزاعيا اعتباريا

ام مشكلا بالنسبة الى الخارجي متحدا معه ام لا واما على القول بانه ليس بوجود حقيقة وانما
هو اعتباري فالظاهر فيما اخترنا فافهم فان قلت انه نقول لهم ان اللفظ المركب لو دل على
المعنى الخارجي لكان كل خبر صدقا الجواب ان نقول لو كان اللفظ المركب موضوعا
بازاء المعنى الذهني ولا يكفي بعدم وقوعه حتى من السوفسطائية والا امتنع الوضع فلا يحتمل
الكذب لو ضعه بازاء موجود مطابق له واذا قلنا ان الذهني آلة لادراك الخارجي
وان الوضع بازاء المعنى الخارجي صح الكلام واحتمل الصدق والكذب لانه لم يضع
اللفظ على ما في ذهنه اللازم الوقوع واذا توهم وجود الخارجي او ظنه او علمه وضعه
عليه فان كان موجودا كان صدقا والا فهو كذب لانه لا معنى له ولو كان معنى
الذهني لم يكن كذبا قطعا لانه موجود ذاتيه فان قلت كيف تقرر هذا والمفهوم
من كلامك سابقا في تقسيم الوضع الى العام والخاص ان الوضع بازاء المعنى الذهني
قلت انما عنيت ان المعنى الذهني الذي تركب الكلمة المناسبة له بمادته وهيئته هو
تصور المعنى الخارجي لانه آلة للوضع على معنى الخارجي وانما احتيج الى ذلك لتحصل
الكلمة مناسبة ولان المتصور ان كان جزئيا لا يصدق على كثيرين فهو موجود في الخارج
بذاته ثم ان كان ذهنيا من هو علة لايجاد الخارجي كان الخارجي عبارة عنه او كما ذكرنا
سابقا والا فالمتصور عبارة عن الخارجي وان كان كليا يصدق على كثيرين فالاصح
ان ذلك الكلي الطبيعي المعروض للكلي المنطقي موجود في الخارج بوجود افراده
اي في ضمنها ولا يلزم اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة ووجوده في الاماكن
المتعددة لان ذلك ممتنع في الواحد الشخصي لا الواحد النوعي والجنسي وهذا الكلي
الموجود في ضمن افراده هو الذي بازاء الوضع الاولي الذي هو عبارة عن تركيب الكلمة
المناسبة بمادته وهيئته لانه آلة للوضع الثاني الذي هو الاستعمال في الخارجي لجميع
افراده فتفطن ولو كان معناه الذهني لم يكن كذبا قطعا للمغايرة بينهما عندكم لا

ان كان

ان كان عبارة عنه كما قررنا فافهم وتامل فان المسلك عن المسئلة الثالثة لما كان علة
الايجاد العباد المعرفة والاسعاد بنعيم الابد وذلك متوقف على التوقيف والتكليف
ومدارك ذلك الكتاب والسنة وهما وردا بلغة العرب واجراؤها وجب
تحصيلها وتعلمها لان العلم بالتكاليف واجب وهو متوقف على ذلك وما يتوقف
عليه الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب فلا بد من بيان طريق معرفة
اللغة وما يتبعها من قواعد النحو والصرف وغيرهما ولما كانت اللغة امرا وضعيا لم
يستقل العقل الجزئي بادراك طريق معرفتها وثبوت كل لفظ منها لمعناه لغموض الا
دقة حقائقها سواء قلنا ان المخصص لها هو ارادة الواضع ام قلنا ان لها دلالة ذاتية
على معانيها لارتفاع التفاته لمعرفة دلالة مواردها المخصوصة بهيئاتها الخاصة على المعاني المختلفة
والمرتفعة عن ادراك العقل الجزئي وان ادرك بعضها في ذلك الابلاغ بصحة ذلك كما يجد
القلوب عليه ونطقت به الالسن من المقرين والمنكرين كقولهم الكلام يدل على هذا المعنى وبانه
الشك لا انهم اي كان ذلك كذلك لم يكن ثبوتها طريق الا النقل وقد يثبت بعض
منها باستنباط العقل من النقل والاول يكون بالتواتر وبالاحاد المفيد للظن فما ثبت منها
بالتواتر كالسماء والارض والماء والنار لا يقبل التشكيك وانكار بعضهم ثبوتها بالتواتر لا
يلتفت اليه لانا ندعي تواتر انه موضوع بازاء الذات المقدسة المتصفة بالصفات الكاملة
والصفات الاضافية والصفات الخلقية التي هي صفات الافعال لانا ندعي تواتر
ان اصل الاسم الكريم مشتق او مرتجل وقولهم ان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا التواتر
مردود بان الاصح عدم اشتراط عدد في ثبوت التواتر ويكفي في ذلك ان يكون الاكثر من
اربعة ولا ريب ان الرواة اكثر من اربعة مع ان النقل والاستعمال حصل في ذلك من
الكل على سبيل الاتفاق ولا يجوز اجتماع الخلق على غلط ودعوى ثبوت الاحتمالات المرجوحة
في بعضها لا تنافي ثبوت القطع في بعض آخر من طريق التواتر الذي هو احد الضروريات التي لا

يكرها ان السوفسطائية وما قام فيه الاحتمال المرجح الذي هو من طريق الآحاد ولا نعني فيه القطع و نقول فيه بالظن وقد نزع الامر بقوله فلا يعتبر احتمال المرجح وما ثبت منها باستنباط
العقل من النقل فمثل ما نقول ما ثبت ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء الا في فرد يراد وقد ثبت هذا بالنقل وثبت بالنقل ان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل في المستثنى
منه فعلم من هاتين المقدمتين ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد ظهر عنه
العقل انه لم يتناول جميع الافراد لما صح اخراج اي فرد او اي افراد تراد فعلم انه موضوع
للعموم ولا يتاتي في هذا ما قالوا من ان اللغات ثبتت بالنقل المتواتر والآحاد لانهم لم
يحصروا اثباتها في النقل على احد الوجهين فقط بل ما استنبط العقل من النقل كالمثال
المتقدم وان لم يخرج في الحقيقة عن النقل لكنه لم يكن نقلا صرفا بل للعقل فيه مدخل اذ
لولاه لم يعرف العموم من الجمع المحلى باللام وكذلك ما استنبط العقل باستقراء النقل
كرفع فاعل لم يسمع رفعه منهم والتسمية في علاقة ذلك في الحقيقة من افراد قد نقل
نوعها فثبت العموم بالاستقراء ثم العقل يجزم بالحكم لا يثبت به معرفة وضع اللغة
لما ذكرنا من الخطاء مرتبة عن الكتفاء خفايا الوضع وان ثبت بالمعارف الالهية لانها
معان من جنسه وما اطلق عليها من الالفاظ اما حقيقة عرفية او شرعية او مجازات لغوية
او حقيقة بعد حقيقة وانما احتمل الاربعة الوجوه لاقتضاء الادلة كلا منها وان كان انما
اختلف علينا واحد الا ان ذلك على مذاق المحتج ولا فائدة هنا في بيان ذلك
تتمة اختلف العلماء في اللغة هل تثبت قياسا ام لا فالاكثر انها لا تثبت قياسا والمراد
ان يسمى شيء باسم لم يسم به في اللغة الحاقا له بشيء يسمى بذلك الاسم لمعنى مشترك
بينهما تدور التسمية بذلك الاسم في الاصل وجودا وعدما كالنبيذ المسكر فانه يجمر العقل
كالخمر فان التسمية بالخمر تدور مع التخمير وجودا وعدما فهل يسمى النبيذ بالخمر لوجود ذلك
التخمير فيه ام لا حتى ترد التسمية عن اهل اللغة فيكون ثبوته من جهة النقل احتج الاكثر

بانه لو جاز بالقياس لكان اثباتا بالمحتمل وهو تخييل النفس كما تخيل الاثبات الا ترى انهم منعوا اطراد الادهم في
غير الفرس مع ان التسمية دايرة مع السواد وجودا وعدما وبان اللغة لم تثبت بالمحتمل من
ذلك ما يقوم فيه الاحتمال وان لم يكن بقياس وهو باطل اتفاقا ورجح الآخرون ومنهم
القاضي ابو بكر وابن شريح وجماعة من الفقهاء واهل العربية بان التسمية بالاسم دايرة مدار
المعنى وجودا وعدما كالتسمية بالخمر فانها دايرة مع تخمير العقل وجودا وعدما كالتسمية
بالخمر فانها دايرة مع تخمير العقل وجودا وعدما ولهذا لم يسم العصير خمرا والدوران
امارة العلية ويرد على الاولين انا لا نريد مجرد الاحتمال بل مع الاستناد الى الامارة
ومع الامارة لا التفات الى الاحتمال المرجح العاري عن الامارة كما زعمتموه وقولكم انهم منعوا
طرد الادهم في غير الفرس ممنوع فانهم اطلقوه على القيد والاسود والليل والجديد من
الانام ونظيره الورق المتجدد فانهم قد يطلقون على الكثرة والتعدد والسواد في الجنة كما هو معروف
عند اهل الحكمة الاشراقية واطلقوه على الفرس من الآثار من الاضداد وخفائه لكنى عنه بالسواد
عند الظهور وعلى البعير لشدة ايالوره حتى يذهب البياض فالاولى في الفرس لانه ذكر ان
الاورق من الابل ما فيه بياض الى سواد والمراد هم شديد الورقة اي الغالب عليه السواد ولهذا
سموه الادهم ونبه عليه شان لان خضرتها تضرب الى السواد وامثال ذلك
فاين منع الطرد ويرد على الاخرين ان التسمية بالخمر دارت مع المعنى في المحل المخصوص وهو كونه
ماء العنب اذا تخمر اذا تحقق المحل وان عدم عدمت فانقلبت الدليل في المنع
من توقف التسمية على المحل الخاص وانما المعروف الوقف على التخمير لا غير ولا دليل على
غيره بل التعارف اطلاق الخمر على كل مسكر واما تخصيصه بخمر العنب فعرف خاص على ان
النصوص متظافرة بتسمية المسكر خمرا كقوله لعم في النبيذ انه خمر تلك الخمر المتلفة و
فيما رواه ابو ايوب الخزاز لما في الكافي في علة تحريم الخمر ان الله قال فمن خمر تخمير التمر والزبيب
وفي صحيحة ابن الحجاج عنه ع قال قال رسول الله ص الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب

والتبع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام ان الله تبارك وتعالى لم يحرم
الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لا يقال ان الروايات كالصريحة في عدم
مركبة في اشتراط المحل في التسمية اذ يقول لم يحرمها لاسمها فلو كان غيرها يجوز ان يسمى باسمها احسن قوله
فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لانه اذا كان عاقبة الخمر ويسمى بالخمر من دون المحل فلا فائدة
لقوله فهو خمر لانا نقول انه انما قرر عدم اشتراط المحل في التسمية لانه لما سميت الخمر بذلك بين
ان ذلك ليس للمحل وانما هو للمعنى الجامع وهو التخمير فما كان عاقبته التخمير فهو خمر فسمى ما كان كذلك خمرا
فجعل الحكم الذي هو منوط بالاسم دايرا مدار العاقبة وجودا وعدما دون المحل وهذا ظاهر على انه
لا دليل على ان اللفظ انما وضعه الواضع بازاء المعنى والمحل معا وكون الواضع سماه بهذا لا
يدل على نفي غيره وقد سمعت تسمية اهل العصمة عم ما عاقبته الخمر خمرا وهم اهل اللسان ولم
يبق الا احتمال الحقيقة الشرعية او المجاز والاصل عدم النقل وعدم المجاز فظهر ان التسمية
بهذا الاسم وان كانت في الاصل للمعنى في محل مخصوص لم تكن لخصوص المحل بل انما هي لعلية
ذلك المعنى فهي دايرة مدار علية المعنى وجودا وعدما والمعارضة تقلب الدليل مصادرة من غير دليل
وفي القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة والعموم اصح لانها حرمت وما بالمدينة خمر
عنب وما كان شرابهم الا البسر والتمر سميت لانها تخمر العقل وتستره او لانها تركت حتى ادركت
واختمرت او لانها تخامر العقل اي تخالطه انتهى فتامل كلام اهل اللغة في صراحته بان التسمية
دايرة مدار المعنى لا غير الا ان الظاهر عدم العموم في اصل الوضع ولو كان كذلك لكان كلما وجد
فيه المعنى فهو خمر باصل الوضع ولو كان كذلك لما وقع الخلاف فيه بين العلماء فهم بين
من يسمي ما وجد فيه المعنى غير العنب بالخمر مجازا وبين من يسميه قياسا وانما باصل الوضع فلا
لا يقال انه لو ثبت بالقياس لجاز اثباتها في كل موضع وهذا متعذر لانا نقول انما
اعتبرنا ما ثبت به القياس لما في ذلك فالذي في الاصل ان التسمية بالاسم للمعنى في محل مخصوص
للعلية التي هي مستند القياس والا فلا فان قلت اذا جاز القياس في اللغة جاز في الاحكام

لانها منوطة باللغة قلت لا يلزم ذلك لان الشارع اذا جاز تسمية باسم فقد اثبت له ما يثبت
له من الحكم بعموم الدليل او باطلاقه لا بالقياس والية الاشارة بقوله ع فما كان عاقبته الخمر فهو خمر
فلو حلف ان لا يشرب خمرا وشرب نبيذا مسكرا او فقاعا او مرزا او نقيعا او بتعا حنث ووجبت
عليه كفارة خلف اليمين مع انه لا اختيار على انها خمر لان عاقبتها عاقبة الخمر بخلاف ما لو حلف
ان لا يقتل اسدا فقتل زيدا الاسد اي الشجاع لصحة التسمية في الاول حقيقة لوجود العلة فيها ومجازية
التسمية في الثاني وفيه ان ذلك انه في دلالة اللفظ ما يؤيد هذا عند ذكر مذهب عباد بن سليمان الصيمري
الآتي ان الدلالة ذاتية لم يعلم ان التسمية انما وضعت بازاء المعنى الذي هو مبدأ الاشتقاق
لعلية بل انما وضعت اما بازاء المعنى في المحل المخصوص معا او بازاء المحل خاصة او جعل المحل او شك
في التعيين فيمتنع القطع بعدم جواز القياس لفقد تخصيص الدلالة الذي هو مدار التسمية ان
علم ان التسمية انما وضعت بازاء المبدأ في المحل المخصوص من حيث علية ذلك المبدأ اعتبار نسبة
ما وجد فيه ذلك المبدأ المناسبة الوضعية التي هي العلة قياسا على ذلك الاول وان لم يجز
استعمال ذلك الاسم فيه لان في حقيقة الحال المانع منه انما عدم المناسبة او مشاركة المحل
للمعنى في التسمية والمعروف خلافهما فيثبت جواز استعمال ذلك الاسم في المعنى الذي في محل
الآخر فكونه في المحل المخصوص احتراز عما لو وضع الاسم للمعنى الذي هو المبدأ بدون خصوص
محله كالاسود فانه وضع بازاء من وجد فيه السواد مطلقا لا بخصوص محله فانه في الحقيقة عام فيشمل
كل من وجد فيه السواد حقيقة كسائر الفاظ العمومات وهذا لا خلاف فيه كما تقول زيد
قائم فاذا قام عمرو قلت عمرو قائم لان القيام وضع للهيئة المعروفة بدون خصوص
محله كالاسود فانه وضع بازاء من وجد فيه السواد مطلقا لا بخصوص محله فانه في الحقيقة عام فيشمل
كل من اتصف بذلك ووضع لمعنى كما تشمل جميع افراده من وضع الواضع وكما لو وضع
الاسم للمعنى الذي هو المبدأ المخصوص المحل لا من حيث عليته فانه خاص لا يصدق على غيره
لا من جهة الوضع للتخصيص ولا من جهة القياس للفارق وكما نحن فيه الخمر فانه علم على ما هو المعروف

وضع بازاء المعنى الكامل في المحل المخصوص الذي هو العنب من حيث علته وهي تخمير العقل فوضع الخمر
لذلك المعنى الموجود في العنب وبقي احاله ليس له وللمحل على سبيل التشريك ولا التعميم
يعني ان الوضع للمعنى لا يتم الا بمحله المخصوص كان يكون المعنى مادة للتسمية والمحل شرطه له
وانما الوضع للمعنى من حيث العلية واعتبار خصوص المحل في اصل الوضع وان حصل في حصول
ذلك المعنى او القوة وشدته او لقرب قوته الى الفعل او لسبقه في الوجود وفي عدم
ان انه لم يحرم الخمر لاسمها ولكن عرفها لعاقبتها شعر بان التسمية للعاقبة لقوله وفي
كان عاقبته الخمر فهو خمر مع قوله في النبيذ شدة تلك الخمرة المنتنة وشعر بعجمة التسمية
لما كان عاقبته الخمر وشعر بعدم الحصر وذلك شعر بعجمة القياس فان قيل ان ذلك مجاز و
العلاقة هي التخمير كما تسمى زيدا بالاسد والعلاقة هي الشجاعة قلنا ان التسمية زيدا بالاسد
علم كونه مجازا بنص اهل اللغة عليه وهذا لم يثبت النص على مجازيته ولا لما وقع الخلاف
فيه كما لم يقع في مجازية اسدية زيد على ان الشجاعة تحتجب ظاهر الوضع ذاتية في الاسد
ولهذا جميع افراد هذا الجنس لا تفارقها الشجاعة بخلاف الاذان والعنب الذي هو
المحل لا يسمى خمرا لانه ليس بذاته وانما يسمى اذا طرا عليه الاختمار وكذلك التمر و
الزبيب والعسل والشعير تسمية خمرا لانه ليس بذاته وانما يسمى اذا طرا عليه الاختمار فهما
متساويان في سبب التسمية لربطها بالاختمار كما تقدم وهذا استعمل شرعا وعرفا والاصل
في الاستعمال الحقيقة على ان الاسم انما يعين المسمى بما يميل من نفسه بالمادة والهيئة على نفس
المسمى من مادته وهيئته وذلك انما هو للمناسبة الذاتية كما يأتي ان شاء الله تعالى فان
قلت اسرار الوضع لا يحيط بها القياس ولا يضع القياس بما لا يعرف قلت لا كلام
انما نناط بالاسماء المسميات والشارع لم يطلب الكلف بما يعرف منها لا بما لا يعرف

القسم الثاني في الدلالة والمدلول واقسامهما وفيه مسائل المسئلة الاولى
في معنى الدلالة وهو كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني

هو المدلول والظاهر ان المراد بمعناها ههنا ليس حقيقتها لذاتها وانما يراد به مجمل ما يصدق عليه
اللفظ كما هو المسئلة الثانية في تقسيم مطلق الدلالة وهي ثمانية اقسام وضعية وطبعية وعقلية
والاول على قسمين لفظية كدلالة لفظ زيد على معناه فانها وضعية لفظية والثاني من القسم
الاول غير لفظية كدلالة الدوال الاربع على معانيها فانها وضعية غير لفظية كالاشارة
والكتابة والعقد والنصب والثاني وهو الطبعية على قسمين لفظية كدلالة اح على وجع
الصدر وغير لفظية كدلالة سرعة النبض على الحمى والثالث على قسمين لفظية وغير لفظية فالاول
كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ فانها عقلية والثانية كدلالة الدخان على وجود النار
وذكرها في الحاشية على الزبدة اي الاصطلاحات المتداولة في تقسيم الدلالات
خمسة الاول المشهور الذي عليه الاكثر هو ان الدلالة اما لفظية او لا والثانية عقلية و
وضعية والاولى وضعية وعقلية وطبعية والوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام هذا اصطلاح
الثاني ما عليه اكثر اهل العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والوضعية اما مطابقة او
تضمن او التزام وهذا كالاول في تقسيم اللفظية الوضعية الى الثلاثة الثالث اصطلاح
اكثر الاصوليين وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والاول المطابقة والثانية على كل
التضمن وعلى الخارج الالتزام الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبي وهو كاصطلاحهم الا انهم
يجعلون التضمين لفظية والالتزامية عقلية الخامس اصطلاح الاشراقيين وهو ان دلالة اللفظ
على معناه دلالة قصد وعلى جزئه دلالة حيطة وعلى لازمه دلالة تطفل وهو قريب من
اصطلاح الاصوليين والفرق بالتسمية ولكن اخترنا ما يوافق مذهب الاولين لشهرته و
ثم ذكرنا فيه الفائدة المسئلة الثالثة لما كان غرض اهل الاصول بل وغيرهم من جهة
عموم الانتفاع الظاهر في الاولى وهي اللفظية الوضعية اذ مدار الافادة غالبا على الالفاظ الموضوعة
ودار الانتفاع بها انما هو من حيث الدلالة وان كان يستنبط في بعض الاحيان على غيرها بل الى
تمييز بعض الدلالات في الفقه كدلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه ودلالة الاشارة

من المنطوق لان ما هو في محل النطق صريح وغير صريح فالصريح كالمطابقة وهو دلالة اللفظ الموضوع
على تمام ما وضع له وغير الصريح منه كالالتزام فان دلالته ليست وضعية لان اللفظ لم يوضع
له وانما وضع لملزومه وليس ذلك اللزوم قطعيا ليشارك ملزومه في احكام الوضع وانما هو عقلي
فتكون دلالة الالتزام عقلية لان الذهن انما ينتقل الى اللازم عند سماع اللفظ الموضوع
للملزوم وعلمه بانتقاله ثانيا وعرضيا بعد انتقاله الى الملزوم بان تلتفت النفس بعد توجهها الى مدلول
اللفظ بدلالته لها عليه الى ما كان لازما له من جهة العقل وهذا هو المعروف عند علماء الاصول وفي
دلالة التضمن فالاكثر على انها من المنطوق غير الصريح والدلالة عقلية لما قيل في الالتزام وهو ان
اللفظ انما وضع للكل فاذا اطلق انتقل ذهن العالم بالوضع اليه ثم ينتقل منه الى جزئه لكونه
بعض الموضوع له انتقالا عرضيا وليس المراد انه ينتقل اليه مطلقا ولا اليه مع غيره من الاجزاء و
انما ينتقل اليه وحده من حيث هو جزء الموضوع له اللفظ فتكون بهذا الاعتبار عقلية وقيل انها
بالنسبة الى الالتزام من الصريح وان لم تبلغ رتبة المطابقة لدخولها في حقيقة الكل بخلاف الالتزام
فان اللازم خارج عن حقيقة الملزوم وانما انتقل الذهن الى الجزء وان كان بعد انتقاله الى الكل
بدلالة اللفظ عليه وضعا وفي ضمن الكل فدليل النقل في الالتزام هو اللزوم الذهني وهو صفة
اللازم وليس في الحقيقة في اللفظ دلالة عليه لانه خارج عن حقيقة معناه ولكن لما لازمه لا
ينفك في الحال انتقل اليه الذهن لحضوره عند الملزوم واما دليل النقل في التضمن فانما هو تناول
اللفظ في اصل الوضع للجزء في ضمن الكل فانتقال الذهن اليه لحضوره انما هو بتلك النسبة من
الدلالة الوضعية بسبب انطباقها على الكل الذي بعضه ذلك الجزء فالدلالة وضعية ولا
يخرجها عن الوضعية انها ثانية للاولى وان مدركها العقل لان كونها ثانية انما هو من جهة الجنس
لذلك الجزء لان الدلالة عليه من جهة الاشتراك اولى لا ثانية وان كون مدركها العقل
فلانها في ذلك لان كل دلالة انما مدركها العقل حتى المطابقة وليس العقل دليلا وانما هو
مدرك وهذا هو الاقوى وبه قال الحاجبي ومن تبعه ثم الدلالة اللفظية الوضعية ثلاثة اقسام مطابقة

وتضمن

وتضمن والتزام لان الدلالة اللفظية الوضعية ان كانت من اللفظ على تمام ما وضع له من حيث
انه موضوع له فهي مطابقة كلفظ الانسان فانه موضوع للحيوان الناطق ومعنى كونها مطابقة
هو مطابقة اللفظ للمعنى او انطباقه عليه بمعنى عدم زيادته عليه او نقصه عنه او تناوله ما ليس منه
وان كانت منه على جزء معناه من حيث انه موضوع للكل فتضمن لتضمن دلالة الكل لدلالة الجزء
وان كانت على الخارج عن حقيقة ما وضع له اللفظ اللازم لذلك المعنى الموضوع له اللفظ فهي
التزامية بمعنى ان اللفظ دال على معنى ملزوم التفت العقل بتلك الدلالة الى اللازم وتنبه عليه
لحضوره عند الملزوم المدلول عليه بالدلالة اللفظية الوضعية ثم اعلم انهم قد اختلفوا في انه هل يشترط
في اللازم اللزوم الذهني للملزوم بلا مفارقة لحضوره في حال فلا تحقق دلالة الالتزام ام يكفي اللزوم
العرفي الخاص او العام وذلك ان في ذا فقد اعتقد اللزوم باعتبار اجزائه على البال عند ذكر الملزوم
بحيث كان في اللازم بالاعتبار لازم يحضر عند ذكر الملزوم وعليه الجمهور قالوا والا لخرج اكثر المجازات
المستعملة في عرف اللغة عن الدلالة الالتزامية وعلى كل تقدير فلا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق
الدلالة الالتزامية في كثير من الامور المتعاندة في الخارج مع تحقق اللزوم في الذهن لكثير من الملكات
والذكران وغيرها فاذا عرفت هذا ظهر لك ان التضمن والالتزام تتبعهما المطابقة لان
الدلالة على الجزء مستلزمة للدلالة على الكل وكذلك الدلالة على اللازم تستلزم الدلالة على
الملزوم فلو اشتهر استعمال اللفظ في جزء معناه او لازمه اعتبر تقدير الكل والملزوم وانما المطابقة
فقد توجد دون التضمن والالتزام كما لو كان مسمى اللفظ بسيطا لا جزء له ولا لازم كذات
الواجب تعالى فان المطابقة تتحقق وحدها واعلم ان التقييد بالحيثية في الدلالات الثلاث
احتراز عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه وبين الشيء ولازمه فالاول مثل لفظ الامكان
المشترك بين الكل كالامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة من الطرفين وبين جزئه
كالامكان العام الذي هو سلب الضرورة من طرف واحد فانك اذا اطلقت الامكان
ودل على العام من حيث انه موضوع له بالمطابقة ومن حيث انه جزء ما وضع له اللفظ عن

الى ما يتضمن وان في مثل لفظ الشمس المشترك بين الكوكب النهاري وبين لازمه وهو الضوء فاذا اطلق
لفظ الشمس دل على الضوء من حيث انه موضوع له بالمطابقة ومن حيث انه لازم لما وضع له اللفظ
اعني الكوكب النهاري بالالتزام فبالتقييد بالحيثية تميزت الدلالات بعضها عن بعض وهو ظاهر
المسئلة الرابعة في بيان حقيقة الدلالة وقد اختلفوا في تعريفها فقيل الدلالة عبارة عن كون الشئ
بحيث اذا علم او احس فهم منه شئ آخر وقيل عبارة عن كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم
بشئ آخر وهذان التعريفان انما هما تعريف لمطلق الدلالة فمن فسر بهما الدلالة اللفظية الوضعية
فقد اخطأ الحقيقة لان ذلك وان كان قد يكون غالبا ويحصل منه ما يصدق عليها باعتبار الغالب
لكنه لم يكن كاشفا عن الحقيقة والكلام وقال الشيخ في الشفاء ان معنى دلالة اللفظ هو ان يكون
اذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معناه فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا
المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفتت النفس الى معناه انتهى وفيه ان الدلالة هو فهم النفس
لقوله فتعرف النفس ومعرفة النفس ليست حقيقة الدلالة لان الدلالة صفة اللفظ والمعرفة
صفة النفس وان اراد ان بين الارتسامين مناسبة فتعرف النفس ان ذلك الارتسام
الخيالي لذلك الارتسام النفسي فحسن ولكن ذلك اشارة مبهمة الى الدلالة ومطلوب تفسيرها
على ان قوله ارتسم في النفس معناه فيه ان اللفظ ليس في الحقيقة مرتسما في النفس ولا
لكان استحالة في المعنى الخارجي ليس حقيقة وقد اخرنا سابقا في البيان وذلك منهما ان الوجود
الذهني ليس مثل الوجود الخارجي وان اراد بارتسم في النفس صورة معناه الخارجي المنتزعة
الذهني منه فهي طريق الذهني في وضع اللفظ بازاء وصرف الدلالة اليه فحسن الا ان ظاهر
كلامه عدم ارادة ذلك ومثال الجرجاني بانها عبارة عن فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة
الى من هو عالم بالوضع وفيه ما تقدم من جعل الدلالة هي فهم المعنى وقد بينا ان الفهم من
المخاطب وهو المدلول واللفظ هو الدال وهو صفة المخاطب لكان الدال مدلولا
حينئذ ثم قال والاولى ان يقال انها عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم منه المعنى للعلم

بالوضع

بالوضع اقول ان قوله فهم منه المعنى صحيح ولكنه مبهم فلينبين ان كيفية الفهم عن اللفظ وفهم حصول الدلالة
الى ارتسام النفس لا يحتمله فقال دلالة اللفظ على المعنى هو فهم المعنى عند ذكر اللفظ وفيه اقدام
واكثر المتأخرين يجعلونها نسبة بين اللفظ عند اطلاقه وبين الارتسام النفسي فيقولون دلالة
اللفظ كونه بحيث اذا اطلق حصل شعور بمعناه اقول وهذا اصلح مما سبق الا انه مجمل في كيفية
افادة اللفظ وذلك الشعور والحق ان الدلالة صفة اللفظ لا صفة السامع ولا صفة اللافظ
كما قد يتوهم وذلك لان الواضع حكيم وضع الاسماء علامات على المسميات ولحال
العلاقة ان تكون على هيئة تدل تلك الهيئة على ما وضعت له وحيث كان لكل شئ زوجا
تركيب وجب ان يكون لذلك الاسم هذا الحكم والمراد ان لكل شئ له مادة وصورة وهذا حكم
جميع المخلوقات ولكل اسم فله مادة مخصوصة منها وبين ما تراد له مناسبة نوعية وله صورة
مخصوصة منها وبين ما تراد له مناسبة شخصية فاذا اراد وضع لفظ بازاء معنى اخذ له من الحروف
ما يناسبه على ما يأتي بيانه ان شاء الله وجعلها مادة للاسم وذلك في المعنى وركب تلك الحروف
على هيئة من التركيب في الحركات والسكنات والتقديم والتأخير تناسب ذلك المعنى كذلك
وتلك الهيئة هي صورته وذلك الاسم فوضعه بازاء ذلك المعنى فكان في الاسم بتلك المادة
المخصوصة والهيئة المخصوصة دالا للسامع العالم بالوضع على مسماه كما انك اذا اومأت
الى زيد بان يأتي اليك اشرت اليه بهيئة الاقبال بان تقبض اصابعك في جهة منها
له بها اليك فيفهم بالمادة وهي حركة اليد والصورة وهي الاشارة بيدك اليك ارادة
ارادة الاقبال ولو انك اذا اردت انصرافه اومأت بيدك اليه بهيئة الدفع فيفهم
بالحركة والهيئة ارادة الانصراف لان هذه الهيئة في المادة المخصوصة تدل المشار اليه على ما يراد
منه فكذلك الاسم بالمادة والهيئة المخصوصتين يدل السامع على معناه فحقيقة الدلالة
ارشاد اللفظ بمناسبة مادته وصورته لفهم المخاطب الى المعنى الموضوع له الاسم كما تشهد ذلك
فان قلت لو كان ذلك كذلك لم يجهل احد شيئا من المعاني والواقع خلافه قلت

انما يحتج للعلم بالوضع هنا لشدة خفاء المناسبة لانها مناسبات خفية من عالم الغيب على ما
حتى في محله فان قلت اذا كانت مناسبات خفية من عالم الغيب فما الفائدة في ملاحظتها و
اعتبارها اذا لم يطلع عليها جميع المخاطبين قلت الفائدة منها ان احدهما اقتضاء حكمة الحكيم ان
لا يخصص شيئا بشئ بغير مناسبة تقتضي التخصيص مع قدرته وثانيهما ان ذلك امكن لتعلق
المخاطب رغبته في بعض الاحوال لبعض المناسبات كما ذكر في المادة في الفرق بين القضم و
الخضم ان الاول الكسر بسهولة بدلالة الضاد فانها حرف مهموس لين وان الثاني الكسر بشدة
بدلالة القاف فانها حرف قلقلة وشدة وجهر وكما ذكر في الصورة ان الفعلان محركا للتقلب
التقلب والحركة كالطيران والجولان والغليان وبدلالة الوضع للاصوات بما يناسبها كما قيل
في صوت الغراب غاق وفي صوت تشقي الناقة عند شربها شيب وكما وضع غاق للصوت
تشقي الناقة عند الشرب وشيب لصوت الغراب ثم عند المخاطب المناسبة لتعرف ثم من
ذلك ما بين اللفظ وبين معناه من المناسبة وما اشبه ذلك وهذا هو الجاري على كل لسان فانك
لا تجد احدا يسند الدلالة الا الى اللفظ فيقول هذا اللفظ او هذا الكلام يدل على كذا وقد اتفق
علماء النحو على ان لفظ ضرب الذي هو الفعل الماضي يدل بمادته على الحدث وبهيئته على
الزمان وهو ظاهر وعلماء الاصول يذكرون هذا اذا في تقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف
لا يختلفون فيه ولا يذكرون ما تكلفوه هنا فراجع كتبهم وكون المعنى على ما سمعت من التحقيق بان
حقيقة الدلالة هي ارشاد اللفظ بمناسبة مادته وصورته لفهم المخاطب الى المعنى الموضوع له فان
قلت هذا لا يجري على ما قررته من ان كل شئ فله مادة وصورة فلكون الدال على الحدث له مادة
وصورة والدال على الزمان له مادة وصورة وكلام اهل النحو الذي استدركت به يدل على ان
المادة وحدها تدل على الحدث والهيئة وحدها تدل على الزمان قلت ان المادة والصورة
تدل على الفعل الماضي وهو حدث متقوم بزمان لا مطلق حدث ولا مطلق زمان لينتج الاعراض
بل هو شئ واحد مركب من شيئين لانه حركة الفاعل المقترنة بالزمان الماضي والمراد ان ما

وجد

وجد والهذا زائد يلزمه في صدوره لا مدلول ان المعنى بالفعل الماضي المركب منهما فهو شئ واحد دال عليه
بمادته وصورته بخلاف الضرب بسكون الراء فانه اسم معنى مستقل لم يلحظ فيه الاقتران
بزمان فيحتاج الى مادة وصورة هذا ظاهر الكلام وما في الحقيقة فلنثبت ان المعنى بالفعل الماضي حدث
وقع في زمان ماض اذ لا وجود لذلك كان ذلك اسما لا فعلا فانه هو اسم للحركة الواقعة
في زمان الماضي وهذا هو المعبر عنه عندهم بالمصدر كما تقول الضرب الماضي الضرب المستقبل
والذي نعني بالحركة حال الصدور عن الفاعل متلبسا في الماضي وحال الصدور لما في المستقبل مثلا
وذلك متقوم في الوجود بالزمان فهو شئ واحد على ان ما ثبت لكل منهما بانفراده غير ما يثبت حال
ولكن ليس هذا موضع بيانه لانه من هذا باب الدلالة فان قلت اذا كان لا بد من المناسبة
في اصل الوضع فينبغي ان لا يكون لفظ واحد يدل على معنيين الا بتغير المادة او الصورة في احدهما
مع انا نجد اكثر اللغة كذلك كما تقول القرء هو الذي مثلا والقرء هو الشئ وما اشبه
ذلك قلت ان القرء بسكون الراء في اصل الوضع مناسب بمادته وصورته للمعنيين
ولكن لما كانت الاجنبية لا تحقق الا بما يتحقق به المغايرة المقتضية للتعدد وقد كان الواضع
وضع اللفظ لواحد ولم يكن في نظره الآخر فوضع له ما يناسبه ولا قرينة للآخر ولم يحضره الاول حين وضع
له ما يناسبه فاذا اجتمعا في نظره واراد دلالة المخاطب على احدهما بعينه نصب قرينة مع الاسم
تبين المقصود والاسم منهما كما هو شأن المشتركات وسيأتي تحقيق هذا الحرف ان شاء الله تعالى
في بيان ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية فاذا نصب مع الاسم المشترك قرينة كان
ذلك الاسم دالا على المعنى المعين بالمادة والصورة المركبة بمناسبتها للمعنى ومعنى تركب
الصورة هنا انها مركبة من صورة الاسم الاولى ومن القرينة فيكون منهما صورة مركبة تدل
بمناسبتها على المعنى المخصوص مع بقاء الصورة الاولى على ما لها حفظا للاصل بهيئة الاسم
ليكون اذا اريد تعيين المعنى الآخر اخذ لها وركب منها ومن القرينة المعينة صورة مركبة يناسبه
فان قلت هذا يتجه في المشتقات اما في الاسماء الجامدة فكيف تحصل الهيئة المناسبة فان

زيد استعمل في مانه رجل قلت ان الاسم الجامد يدل بمادته وصورة استعمال الخاص بشخص فمن عرف صورة
ذلك الاستعمال الخاص به عرف معناه ومن لم يعرف الخصوصية لم يدله اللفظ على معناه بل يحتاج الى انضمام
ولسبب تركب منها الهيئة الدالة فاذا قلت جاء زيد وكان شخصا معينا عند المخاطب باستعمال
هذا اللفظ في تعيينه عرف الشخص والا طلب منك تبيينا فتقول ابن عمرو فان حصل بها صورة
الدلالة والتبيين فهو والا قال لك من زيد بن عمرو فتقول البصري وهكذا فكان بالمادة و
الاستعمال دالا على معناه والصورة من الهيئة الاستعمالية وهي كون اللفظ استعمل في صورة
او يضاف اليه توقيف فان منشأ الدلالة التي هي الارشاد الى المعنى له ركنان احدهما المادة
ومناسبتها نوعية وثانيهما الهيئة ومناسبتها شخصية لما ترقمه ما اجرى اذ ذلك على جد بيان
من صورة الدلالة واحده ولكن من الشاكرين ولا يذهب وهمك الى ما تقدم من الاقوال
فتظن انهم ارادوا الاشتراك الى الراجع كما ذكره هو ان المتكلم اذا اطلق الاسم لافادة
شخص وكان عالما بوضعه لمعناه ووصل الصوت الى طبل اذنه وقرع ذلك اللفظ بجرمه
ذلك الطبل اللطيف منزلة العقل بصفاتها من الجهر والهمس والشدة والرخاوة والخفة
والاطباق والانفتاح والاستعلاء وغير ذلك فتمايز عنده بواسطة لطافة ذلك
الطبل فارتسمت صورته وتلك السميع في الحس المشترك من ذلك الشخص كحفظ العقل لهاتك
اللفظ الخارجي الذي اطلق للافهام هو الذي اعطى ذلك الحس المشترك صورة مادته وصورة
هيئته الدالتين بالمناسبة واخذه العقل وتلك الصورة المعطاة هي استدلال الحس المشترك
وهو اعطى النفس صورة تلك الصورة فارتسمت في النفس مجردة عن المادة والمدة فتنفعلت
النفس بواسطة ما فيها من المناسبة للمعنى الى ذلك المعنى الخارجي الذي قد وضع اللفظ في حقيقة
بازائه فترتسم صورته فيه بمعنى ان النفس تنتزع من المعنى الخارجي لمناسبة تلك الصورة التي
حصلت لها من الحس المشترك لان مناسبة تلك الصورة هي التي عرفت نقل النفس الى
المعنى الخارجي فكانت سببا لارتسام صورته فيها فكان ان صورة المعنى الخارجي من طريق

النفس الى ادراكه لذلك مناسبة الصورة كما يتوقف فيها من الحس والتي في الحس من اللفظ هي طريق النفس
الى فهم الدلالة وادراكها من اللفظ بواسطة مناسبة مادته وصورته لذلك المعنى الخارجي وبه ذلك
استدللت على ذلك المعنى الخارجي ولهذا ان الاسم في الحقيقة انما هو موضوع للمعنى الخارجي دون
المعنى الذهني فانما هو عبارة عن الخارجي وصورة له وطريق الادراك له ما في الحس وما في النفس
من الصورة ومن مناسبتها للمعنى الخارجي فانها صورة مادة اللفظ وصورة هيئته ومناسبتها
التي هي منشأ الدلالة وهي طريق النفس الى ادراك الدلالة لا نفسها فالدال هو اللفظ بمناسبة
مادته وصورته والمناسبة هي آلة دلالة والدلالة هي ارشاد اللفظ بمناسبة مادته
وصورته الى المعنى الخارجي والمستدل هو النفس بما فيها وما فوقها التي هي الحس من مناسبة تلك
الصورة المرتسمة فيها والمستدل عليه هو المعنى الخارجي بما في النفس من صورته اذ هي الآلة
لادراكه فافهم فقد كشفت لك الحال وردت في المقال ما لا تجده وفي التوفيق [illegible]
ذهب عباد بن سليمان الصيمري وعلماء التكسير من اهل الجفر واهل السيمياء وبعض المعتزلة
وغيرهم الى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بسببها ثبتت دلالة اللفظ على المعنى وذهب
الاكثر من اهل العربية والاصول الى ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي بوضع الواضع قال
المشهور انه لو ثبتت دلالة اللفظ بسبب المناسبة الذاتية لامتنع وضع اللفظ الدال
على معنى بالمناسبة الذاتية لنقيضه او ضده وقد وضع كالقرء للطهر والحيض والقطر والجون للابيض
والاسود وقالوا وبان الملازمة انه لو وضع اللفظ لنقيض معناه الاول او ضده فاما ان
يدل على الثاني في ذلك الاصطلاح دون الاول او لا وكلا الامرين باطل لان ما بالذات
لا يزول بالعرض في كل واحد من المعنيين لا يتخلف عنه فلا يجوز ان لا يدل على كل واحد
منهما لوجود المناسبة لكل منهما ولا يجوز ان يدل على واحد دون الاخر لان ما بالذات
الشيء لا يتخلف عنه ولا يجوز ان يدل عليهما معا لان ما بالذات الشيء لا يجتمع مع
نقيضه بالذات والا لما كان ما بالذات بالذات واستدل اصحاب المناسبة

بانه لولا المناسبة لما ترجحت نسبة الالفاظ الى المعاني فلم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني دون
وطلب بان الملازمة انه اختص بعضها ببعض فاما ان يكون لمخصص او مرجح ام لا فان كان
التخصيص لزم التخصيص بلا مخصص اذ المفروض عدم المناسبة وان لم يكن التخصيص لزم الا
ختصاص وكلاهما محال قال الاكثر لا يلزم من عدم المناسبة عدم المخصص لجواز ان يكون
المخصص ارادة الواضع فان كان هو الله فهي الارادة لتخصيص الوضع به سبحانه كارادة
تخصيص حدوث الحوادث بوقت معين دون سائر الاوقات الى المحدث وان كان
هو البشر كان تخصيصهم بالارادة كارادة تخصيص الاعلام بالاشخاص معينة ويحاقال
اهل المناسبة ارادة الواضع لاحد مقدوريه بدون داع يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو
ممتنع قال الاكثر الممنوع الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح فان ذلك جائز قال بعضهم ان
مذهب المناسبة باطل لما لقه الضرورة فيمكن تأويل كلام اهله بان الواضع حال الوضع
يلحظ المناسبة انما هو بحسب المكنة بين اللفظ والمعنى ولهذا وضع القصم بالقاف على
الكسر بغير فصل لما بين القاف التي هو حرف مهموس رخو وبينه من المناسبة ووضع القصم بالقاف
على الكسر بشدة لما بينه وبين القاف من المناسبة لان القاف حرف شديد ومجهور
وقلقلة وان لم تكن هي المخصصة بل تخصص بارادته اقول وانت اذا نظرت
الى هذا المحمل من السكاكي رأيته صلحا بغير رضى الخصمين لان الاكثر يقول ان اهل المناسبة
مصرحون بذلك وهم ايضا فالمرئي به وما فوق لما يراه واقول ان الاتم ما ذهب
اليه اهل المناسبة لما ذكرنا في المسئلة الرابعة من الاشارة الى اسماء الاصوات واشتقاق
بعض الكلمات فان كثيرا من المعاني تظهر فيها المناسبة كالخشخشة والطقطقة والغليان
والنزوان وغير ذلك فتجد فيها صورة تشابه حركة مسماها وصورة فتناسب اصواتها اصوات
مسماها بحيث لو سمعها من لم يكن عالما بالوضع وقيل له في مسمى الخشخشة ما اسم هذا الخشخشة
ام مرحة مثلا لقال الاولى ان تسمى خشخشة ولا يناسب ان تسمى مرحة وهذا شيء يعرف
[illegible]

بالطبع والعقل وليس لذلك دليل الا ما تدركه الفطنة من المناسبة قال الاكثر لو دلت الالفاظ
بالذات لما امتنع اختلافها باختلاف الامم ولاهتدى كل احد الى
وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظ الكتاب لمعنى اخر او بالعكس
الكن ودلت اللفظ ان لهذه تشاد فلعله والجواب انا نقول ان المناسبة لا نريد منها خصوص
المناسبة الشخصية بل قد تكون مناسبة نوعية كمناسبة الانسان لزيد وعمرو وجنسية كمناسبة
الحيوان لزيد والفرس بل لا نريد منها الا مطلق الصلوح الذاتي للتسمية في المادة والهيئة
فاذا اتفقت حروف او لفظ ولذلك المأخوذ صلوح نوعي او غيره من جهة مادة لمادة معنى او
معاني متكثرة كان وضعه مع الهيئة الشخصية الوضعية او الاستعمالية المناسبة لهيئة المسمى
دالا بالذات على المسمى لانا لا نريد بالمناسبة الذاتية منها الا صلوح اللفظ بمادته وهيئته
لمثل ذلك المعنى بمادته وهيئته سواء كان ما في المادة شخصيا ام نوعيا ام جنسيا واما صلوح هيئة
اللفظ لهيئة المعنى فتعتبر شخصية الا ما تجوزها وان كان للفظ هيئة نوعية او شخصية بحيث
يصلح لبعض افراد تلك الحقيقة بعض هيئات بعض المعاني كالحيوان الصالح للانسان والفرس
فانه يشتمل على حصص كل حقيقة صالحة لكل نوع من انواع الحيوان في الجملة كحصص الخشب الصالحة
للسرير والباب والسفينة والصندوق وانما تتمايز الانواع بالصور فاذا اتفقت حقيقة من الحيوان
ولفظها حيوان وضممت الى اللفظ ناطق الذي مدلوله في الانسان هو الهيئة الانسانية
بمنزلة هيئة السرير فيه دل على الانسان وان ضممت الى اللفظ صاهل الذي مدلوله في الفرس
هو الهيئة الفرسية كذلك دل على الفرس فالحيوان مادة الكل الصالحة لكل من الانواع بالهيئة التي
لها مناسبة لهيئة الموضوع له فحيوان مع ناطق يصلح للانسان ولا يصلح للفرس ومع صاهل يصلح
للفرس ولا يصلح للانسان وذلك لخصوص الهيئة النوعية بالنوع ويصلح احدهما للاخر في
الهيئة الجنسية لانها لا تنافيها النوعية كما ان الشخصية لا تنافي النوعية ثم لما كانت المواد تصلح
للذوات المختلفات بالهيئات المناسبة لها فانها هي الماهيات الاول ومع اجتماع

حصة منها بهيئتها لحصل الماهية الثانية التي هي الحقيقة لكانت الالفاظ كذلك مع هيأتها الشاذي مراتب الوجود في الاذهان والاعيان والكلمات فمن عرف واحدا عرف الاخر وبان ذلك ان المناسبة من جهة المادة فليضعها للمختلفات من المعاني في ساير اللغات واما المناسبة بالهيئة المخاصة بالمعنى المشخص فلان الهيات كثيرة حتى للمعنى الواحد فاهل هذه اللغة مثلا ياخذون مادة من اللفظ لها سلوح مع هيئة من هيات اللفظ لمناسبة ذلك المعنى المخصوص فيدل عليه لمناسبة مادته لمادة المعنى وهيئته لهيئته ولمناسبة حقيقة اللفظ لحقيقة المعنى واهل اللغة الاخرى مثلا ياخذون تلك المادة بعينها ويصورونها بتلك الصورة لذلك المعنى فيكون من توافق اللغتين او يصورونها بصورة اخرى تناسب هيئة اخرى لذلك المعنى لان له هيات متعددة والواضع ياخذ الهيئة التي تحضر امام نظره حال التصور للوضع وترجيحها دون غيرها من الهيات موافقتها للطبع اهل تلك اللغة مثلا كالدائرة فان له هيات متعددة مثلا استدارة ودمس وله هيئة كالكرة اما مصمتة او كالاسطوانة او كالمخروط اما قصير او كقطعة الكرة وغير ذلك وله هيات مستفادة من الجلود وحالة او لينه او عدم انكسار كالخزف او الحجر وذلك فنظر واضع لغة العرب الى هيئة من هياته تناسب تقديم اللام على الواو فقال دلو لان ذلك مناسب للطبع العربي ونظر واضع لغة العجم الى هيئة اخرى من هياته تناسب تقديم الواو على اللام فقال ول لان ذلك مناسب للطبع العجمي او يصورون تلك المادة بهيئة الاولى لمعنى غير المعنى الاول بل قد يكون نقيضه اذا لحظ الواضع حال الوضع هيئة من هيات المعنى الثاني يراد في هيئة اللفظ الاول لذلك المعنى الاول لان الواضع بازاء المعنى لتعيين الوحي منه وهو قد يختلف باختلاف طباع اهل اللغات كما يختلف الوحي من المربع الى المستطيل فقد يلحظ جهة الوحي منه ولا يلتفت الى الطول فيتفطن مقدار الضلعين الى القصيرين المتقابلين وقد يلحظ الطول فيتفطن مقدار الضلعين الطويلين والتباين انما هو شيء من جهة ما يراد منه لا من كل جهاته وهو من المناسبة الذاتية فاذا نظرت الى مربع تم

سبحانه رايت ان الشيء الواحد قد يناسب شيئين متضادين لمناسبة ذاتية كالهواء مثلا فانه يناسب النار لمناسبة ذاتية بحرارته ويناسب الماء لمناسبة ذاتية برطوبته وكذلك اللفظ الواحد للمعنيين المتضادين بجهتين او بجهة واحدة اذا كان الوحي المقتضي للتعيين الذي لاجل الوضع فيهما واحدا كالقرء للحيض والطهر وعسعس الليل وكالجون للابيض والاسود فان الوضع في الاول للمشترك بالرحم وهو حاصل في الحيض والطهر وان في الحركة الميل التدريجية الاستدارة فانهما واحد في الاقبال والادبار وانما فان لث فانه للمعنى الذي عن الشوب من البياض والسواد وانما خص بهما دون خالص الحمرة والخضرة وغيرهما لحضور احدهما في ذهن الواضع والمخاطب عند ذكر الاخر فهو اخص من لفظ خالص فكان للواضع نظران اليهما نظر باعتبار تضادهما وتغايرهما فوضع الابيض والاسود ونظر باعتبار اجتماعهما في الذهن ابدا وبينهما الخلوص الحاقي فوضع جونا للابيض بملاحظة الاسود وللاسود بملاحظة الابيض او ان واضع اللغتان اثنينية ياخذ مادة عين ما اخذ الواضع الاول لان هذه المادة ايضا لها صلوح لهذا المسمى ايضا او عند اخرين ومثال ذلك كالخشب فان له صلوحا للسرير مع الهيئة المخروطة ولا يختص بالخشب بل يمكن من الحديد والذهب والفضة وساير المعادن المنطرقة والمتماسكة كالياقوت وساير الاحجار والنجار الذي هو نظير الواضع فيما نحن فيه متعدد وكان من تعدد اهل السرير من المادة التي اعتاد بها اهل السرير او اراد ولكنها تصلح في نفس الامر للسرير بالهيئة التي تناسب لهم من الطول والقصر والسعة والضيق والتجيء وعدمه ولكل هيات السرير والمادة التي لا تصلح للسرير كهيئة الكرة والمخروط وكلما اشرنا اليه على اختلاف المواد والهيات تحصل منه المناسبة الذاتية لكل معنى بكل لغة كما نبهناك عليه وليس المخصص تخصيص الواضع بغير اللفظ بل التخصيص من الواضع الناظر في المواد والهيات المناسبات للمعنى كما لو كان عندك صندوق وفيه بيت مربع وبيت مستدير واذا اردت ان تضع في كل واحد منهما شيئا من معمولاتك بحيث يستقر في البيت كالمعنى في اللفظ ولا يضطرب كاللفظ

اذا استعمل في معنى لا يناسب فانك تضع مربعا وشيئا مستديرا فاذا اردت ان تضع في كل واحد في بيت من الصندوق ولشبه هيئة المربع علمت ان المناسب ان يوضع في البيت المربع فان وضعه في البيت المستدير اضطرب ولم يستقر وكذا المستدير ولم يحصل الاستقرار والمناسبة حتى يضع المربع في المربع والمستدير في المستدير وليس ذلك الا للمناسبة وعدمها فاذا فهم الدليل الحق على خلاف راي الاكثر وبطل ما كانوا يعللون والعلم في اسماء الاعلام وبيان المناسبة فيها كذلك الا ان الهيئة الوضعية الشخصية تكون نوعية بالنسبة الى كل الاعلام فتكون مادة اللفظ وهيئته معا مادة نوعية صالحة لكل واحد صالحة لكل واحد بما لهيئتها الخاصة الشخصية فاذا انضمت الى المادة دل لحاظ ودل لاستعاليه ومضيئة الشرع كعلاقة المجاز وبيان التمثيل لها فيما بعد واما قول الاكثر انه لو كانت دلالة اللفظ بسبب المناسبة الذاتية لما صح وضع اللفظ الدال على معنى بالمناسبة الذاتية لنقيضه او ضده الخ فجوابه انا نقول بالمناسبة ولا بد فيه وضع اللفظ الواحد للنقيضين اذ يجوز ان يجمع النقيضين مناسبة فيوضع لفظ لهما لظهور تلك المناسبة فتكون ذاتية وقد تكون مشخصة في المادة او في الصورة كالعين اسم للناظرة والجارية والذهب مثلا فان الباصرة هي منبع الابصار والادراك للمرئيات فهي تدير البصيرة في المرئيات على ما حقق في علم الحقيقة فهي عين ذلك وحقيقته وفيه نوع استدارة من جهة الصورة ومن جهة الادراك والجارية هي منبع الماء الذي هو حيوة الاشياء وبه حفظ تدبيرها لانه اثر العلم وفيها نوع استدارة من جهة الصورة ومن جهة فعل الماء في النباتات وغيرها والذهب هو منبع طبايع المعادن وبه حياتها وبقاؤها ت وكاجزاله في الثبات والبقاء والوزن والصبغ ومن جهة استدارته بالنسبة الى المعادن لانه قطبها الذي تدور عليه فكان بين هذه الثلاثة من جهة المادة والهيئة الصورية والمعنوية ولكل من هذه المسميات مثلا في العين ثارها الى العلم الذي هو الماء الذي به حيوة كل

شيء فهو مناسب للمسميات الثلاث واليها اشار بها الى العين المرجود في الثلاثة والمترشحة بها الى العين الذي هو الذات واليها منه بدء وانجبرة كهذه المسميات فهذه الحروف الثلاثة فيها ايضا نوع استدارة وفيها ثبات في معناها وسر رتبها المسميات الثلاثة في المادة والصورة نوعية وشخصية ولا تستوعب ما اشرنا اليه من جهة المناسبة لان الواضع انما نظر على التخصيص بالتعيين لغرابة المناسبة والمناسبة لان المناسبة قد تكون بين المواد وقد تكون بين الصور وقد تكون بين الجميع والجنس وكذلك في عسعس الليل فانه ادبر او اقبل لان اقبال الليل بالتدريج كادباره بالتدريج فاقبل والادبار كذلك المستقيم عسعس الليل لان في عسعس حرف مجهور دليل على عدم خفاء في الاقبال والادبار والسين حرف مهموس يدل على خفاء تبدلهما وتكرير الحرفين يدل على كونهما سيالين لا منقلبين وصغر السنين يدل على اهبته سيرة في الاقبال والادبار وبالجملة فقد يجمع الضدين مناسبة واحدة كما في الاقبال والادبار في الليل من السير السيال فيوضع الاسم مناسبا للمعنى لانه ابي منه للضدين مثلا فلو لم يكن بينهما مناسبة في حالي ما لم يوضع اسم واحد لهما ولما كان الضدان او النقيضان او المتخالفان لابد وان يحصل لهما او لاحدهما ما يميز احدهما من الاخر فان وضع لكل واحد اسما غير الاسم الاخر تحسن وان وضع لهما اسم واحد فالمتكلم الحكيم ان اراد بالخطاب به تنبيه المخاطب واستعداده وتهيئته للتكليف اكتفى بالاسم لغة وان اراد التكليف باحد بعينه على التعيين في وقت الحاجة قرن اليه قرينة تعين المراد فيكون تلك المادة والصورة المركبة واقعا على المعنى المعين وبيان ذلك كما ذكر في الاسئلة السابقة فقولهم بامتناع وضعه لضد معناه او نقيضه لانه ان يدل على ان في اولا فان كان الاول لزم اجتماع الضدين او النقيضين وان لم يدل لزم تخلف ما بالذات منقوض بان جاء من ان الضدين قد تجمعهما حال وان افترقا في حال اخرى يحصل التضاد وكذا في النقيضين ومناسبة الاسم للمعنى في حالة وتكون بذلك وان فان قالوا لا تحصل الدلالة بهذا النحو قلنا ان اردتم من عدم المعقولية

عدم حصول المناسبة في الاسم لتقتضي لتقتضي المناسبة قلت قد ذكرنا جواز خفاء اللفظ فيلفظ
لجهلها اي مناط المناسبة في الاسم لها وان اردتم بعدم المعقولية عدم فهم الدلالة قلت
المانع غرابة المناسبة ودقة المأخذ وذلك لا ينافي وجود المناسبة واردنا الواضع
يجعلها ذاتية وان لم ندركها كما يوجد في كثير من الامور والاحكام المعتقدات التي لا ندرك
مأخذها وان اردتم بعدم المعقولية انها لا تتعين قلت كذلك ما تدعون انتم من ان
المخصص هو ارادة الواضع وهي لا تتعين الا بالتنصيص فاذا قلتم ان الدال هو الوضع
والمخصص هو الارادة والمعين هو التنصيص قلت الدال هو المناسبة الموضوعة والمخصص
هو الارادة بالمناسبة لا الارادة وحدها فان الواضع لا اراد التخصيص خصص بالمناسبة
لان ذلك هو شأن الحكمة والاقتدار البالغ والمعين هو التنصيص فما اقرب
قولكم الدال هو الوضع ام قولنا الدال هو المناسبة الموضوعة على انه لولا المناسبة
لقبح من الحكيم القادر العليم التخصيص بدون مخصص فانه ترجيح من غير مرجح وجوابه ان
الترجيح من غير مرجح وان امكن لا يحسن هنا لان الترجيح يجري في نادر الافعال لا في جميع
الاحوال وقولكم هذا يلزم منه ان جميع الاسماء مع جميع الاسباب لهذا وهذا
على الاهمال وفيه ابطال الحكمة من اصلها ولا يرضى به عاقل وقولكم ان المخصص
هو الارادة كلمات تبني في الخطاء لان الارادة لا تخصص بنفسها لتساوي جميع
الاشياء بالنسبة اليها فلا بد في تخصيصها من حكمة وهي فرق الاشياء بما يناسبها
بما انه فارادة تخصيص الوضع منه كارادة تخصيص حدوث الحادث بوقت معين لكن
نسبة الاوقات الى الحادث وان كان هو المعتبر كان كارادة تخصيص الاعلام
بالاشخاص مردود بانا لا نسلم ان الاوقات متساوية من جميع الاحوال بالنسبة
الى الحادث بل لو نظرتم بعين البصيرة لعرفتم ان الحادث لا يمكن ان يوجد على ما هو

عليه الا في وقته المخصوص ولا يمكن في غير ذلك الوقت الا في غيره سبحانه الا في اوضاع والاسباب
وسبب اسبابا آخر او ضاعا آخر فانه سبحانه على كل شيء قدير كيف يجوز ما قلتم وانتم
تقولون ان الله علة تامة لوجود الاشياء وكيف يجوز تأخر المعلول عن العلة التامة التي
لا تختلف لما او لا تأخر ما فعلوا قولكم يبطل النظام ولا يجوز تأخر الحادث عن الازل واما بطلان النظام
فلا يمكن تقدم الاب على الابن في الوجود لا الازل على الاخر ولا امس على اليوم وهكذا
لان جميع الاشياء بالنسبة اليه سبحانه متساوية وكل حادث بعد عندكم صالحة لجميع الاوقات
وانما عدم تأخر الحادث عن الازل فلان ثاليس الحكيم القائل بقدم العالم انما يجيء فيما
ذكرتم فان صح قولكم ثبت قول ثاليس بقدم العالم ونحن نقول ان وقت وجود زيد
من اسباب وجوده التي افتقر به فلا يمكن ايجاده الا في ذلك الوقت المخصوص لا لنقص
في قدرة القادر ولا لعدم تمام في العلة والتأخير لنقص قابلية الموجود للوجود فاذا
تمت قابليته للوجود وجد وجميع ما يتوقف عليه من الاسباب التي من جملتها المكان
والزمان المختصان به وجد ولا يتأخر عن ذلك فافهم وانما التشبيه بتخصيص الفعل بالاشخاص
بالاعلام فلما قلت في المسألة الرابعة من ان المناسبة من جهة الصورة الشخصية المركبة وانما
المادة والصورة الاولى فيها نوعيان في الاعلام والمركبات فلاحظ ما ذكرنا سابقا
ينكشف عنك الغبار ويتبين الليل من النهار والصورة المركبة هي المركبة من الصورة
الاولية ومن الاستعمال الخاص فانه يتركب منها صورة شخصية مناسبة لذلك الاجل
على نحو ما ذكرنا لان ارادة تخصيص زيد بمسماه لا تنفيه ولا تكون الارادة مخصصة ولا يلزم
من عدم فهم من وضع زيدا على مسماه معنى من انه لكن المادة النوعية الاولية من هيئة
الاستعمال الخاص هيئة مناسبة لمسمى زيد بعد حصول الهيئة المركبة لان اخذه لفظ زيد
ووضعه على ابنه وتخصيصه به دون اخوته هو الاستعمال الخاص وهيئة الاستعمال اي
وضعه عليه وتخصيصه بحيث لا يراد به غيره فقد دل الاسم بالمناسبة مادته وهيئته المركبة

على مسماه على نحو ما ذكرنا واليك قد اتفق علماء الاكسير وعلماء الجفر ان الحروف لها طبايع مرتبة
مرتبطة بمعاني مسمياتها وان لها افعالا في المعاذ اذا ركبت على وضعها الطبيعي بشروطه
لا يتخلف آثارها وانها بمنزلة الظاهر للباطن واتفاقهم حجة وصحة ما ذكروا فلا اشكال
فيها لان قول المعصوم داخل في جملة قولهم وقد حققنا هذا في مباحثنا بما لا مزيد عليه
وقد دلت الاخبار عن الائمة الاطهار ان لها معاني يشار بها اليها كما روي عن الصادق
عليه السلام في تفسير قوله تعالى فان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا قال العين علمه بانه وبيانه
لون من الخلق والدال وانه من كان يغير اشارة ولا كيف وما ورد في تفسير اوائل السور
وان بسملة الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم ملك الله او مجد الله على رواية وما روي
عن عيسى عليه السلام في تفسير ابجد للمعلم وغير ذلك مما لا يكاد يخفى على احد وقد روي عن علي عليه السلام انه
قال الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ ولا اشكال في ان الجسد منه وبين الروح مناسبة
ذاتية بحيث لا تصلح روح زيد لجسد عمرو وكذلك اللفظ المشبه بالجسد ولهذا اكثر ما يجري
على السنة العلماء الالفاظ قوالب المعاني بحيث لا يفكر في مسماه ولا شيء له الا ما يرجع
اليه فان المقلوب يشبه هيئة القالب وهذا عند من يعرف لا اشكال فيه ولا ريب يعتريه
ولا يقال ان الحرف اذا كان فيه مناسبة ذاتية لمعنى لا يصلح استعماله في غيره لانا نقول
ان ذلك انما يتم لو كانت تلك المناسبة شخصية اما اذا كانت نوعية فانها تصلح
لغيره ولا سيما مع تكميلها بالمناسبة الحروف الاخر وقول الرضا عليه السلام ان الله خلق
الحروف وليس لها معاني الا انفسها يريد انه ليس لها معان مستقلة كمعاني الكلمات
وهي كما ذكرتم وانما نقول ان لها طبايع اذا اجتمعت جرى بها المعنى يعني الحادث بها كما
قالوا ان الله خلق الارواح الحيوانية من الحركات الفلكية فحصل بتفاوت بعضها الى بعض
الحركات الحيوانية والشعور وغير ذلك مع انها لا تعقل تغرقها حركات كذا اشاروا اليه
وحقيقة التمثيل ان المعنى اذا اردت ادراجه الى زيد القت له جرى فيه وفقه لانها لا تكون الا بنيته

فاذا القيها على هيئة تناسب جهة من بيانه وتكلمت به لزيد فهم زيد بطبايع تلك الحروف وهيئة
تركيبها معنى ما تدل عليه بتلك المناسبة وليس المعنى الذي فهم من لفظك هو نفس المعنى
الذي في قلبك اذ لو اوجبت ما في قلبك حقيقة الى زيد لما كنت تملكه في قلبك
منه وانما المعنى فهم زيد متولد من لفظك وهو شبيه بما عندك ومظهر له ونظيره اذا قدحت
بالزناد من الحجر نارا فان هذه النار متولدة من الحجر بواسطة القدح والنار الكامنة لذا انها لا تخرج
منها شيء ولا ينقص لانها وهي ابدا كامنة وهذه النار الخارجية تشابهها لانه مظهرها بل تماما
تولدت من التعاون الذي استعمل بحك الحديد على الحجر لا منها من اليبوسة والصلابة وكذلك
انت اوجدت من الهواء حروفا قد قطعتها بالقسان وتشقه واللهاة والاضراس والحلق
والانف حتى جعلتها قالبا لنفسك قالبا لما تريد ان تخرج من المعاني ولم تكن وضعت فيها
معنى وانما صنعت ما يدل بمادته وهيئته على ما تريد من ايصاله الى زيد من المعاني فاثرت بتحقق
المادة والصورة ولا يحتمل الا ما يناسب ذلك وهو معنى قولنا ان اللفظ يدل زيدا على
معناه بمناسبة مادته وهيئته لذلك المعنى لا غير كما تقدم في تعريف الدلالة وحقيقة
الامر ان اللفظ تخرج منه الدلالة من مادته وهيئته فتقع على اذن تغلب فيتولد المعنى
من ما هو دلالة اللفظ كمادته وهيئته من تراب هو قوة نفسك والدلالة كالاشارة
في ان المشار اليه يتبين بالاشارة ولم يحصل من جهة الشيئين بعد ونهاية فان قلت يلزم
ان التسمية بالقياس ليس من كلام العرب لانهم لم يضعوا ذلك قلت انهم لما فهموا
من وضعهم الرجح لانهم لما وضعوا المحافظ اللغة كان بالقياس بذلك اللحاظ من
وضعهم ولهذا قال الازدي ما قيس على كلام العرب فهو عرب وان النصحان لا
تلزم الا تعلم فيشملك قوله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله وان عن
يقول فهب انا قول الفصيح ليل اليمين ان طرد عن القياس وانما خرج عن الدار
ما يناسب المقام استقصاء الدليل ولنقف نحن هذا القول فانما بهذا التحقيق لطالب

العقل الدقيق والسلم على من اتبع الهدى **القسم الثالث** في تقسيم الالفاظ وفيه مسائل
المسئلة الاولى اللفظ الدال بالمطابقة الى انه ينقسم الى مفرد ومركب فان لم يكن له
جزء يقصد به الدلالة على جزء معناه عند الاستعمال فهو مفرد فيدخل فيه ما لا جزء له كهمزة
اذا سمي به انسان وما له جزء لا يقصد به مطلقا كنقل علما على انسان او قصد به في اصل
الوضع ما ليس بجزء لمعناه في الاستعمال كعبد الله علما او قصد به في اصل الوضع ولم
يقصد به في الاستعمال كالحيوان الناطق علما فان الحيوان يدل على جزء مسماه في اصل الوضع
وكذا الناطق لكنه لا يدل على جزء مسماه في الاستعمال فقد دخل بالاول قِ وبالثاني زيد و
بالثالث عبد الله وبالرابع الحيوان الناطق فهذه اقسام المفرد وما له جزء قصد به الدلالة
على جزء معناه عند الاستعمال فهو مركب فيدخل فيه ما له جزء مقدر كقِ وقل امرين ونحو
كعبد الله والحيوان الناطق نعتين والمراد بالجزء المقدر الملحوظ وجوده المستقل في نظم
اللفظ واما مثل قائم فهل ما فيه من ذكر الموصوف ضمير مستقل في نظم قائم ام لا لكن يعرف
الموصوف فيكون مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه ام مخصص تقوم الصفة للاتصاف
حصل به ذكر الموصوف فيكون مفردا احتمالان والبيان ان معقول الى تقوم الصفة انما
يحصل به عائده من الموصوف من كتابة عنه او اشارة اليه الا انه تحصل بضمير او بذكره
باي معنى كان فان كان ذلك عبارة عن الموصوف بالاشارة المتميزة المستقلة في
نفسها عن الكشف بدون الصفة كالضمير المستتر فانه يشير الى اثبات الموصوف بالها
والعلم ذكر اسمه وضيعته بالبراء وكذا الكشف فانه يشير الى الموصوف باي والاعلم
ذكر اسمه وبجنيته بالتاء الخطاب وكل الضمير مستقل في نفسه بالتمييز فيتحقق الجزئية بدون
الصفة فينطبق عليه حد المركب وان لم يكن عبارة عنه وانما افاد تقوم الصفة فوق
الموصوف باسناد الصفة اليه فهو وان تعوضت من ذلك الذات لكنه مفتقر الى الصفة في الوجود
فهو عبارة عن استنادها الى الموصوف فلم تتحقق الجزئية بدون الصفة بل هما شيء واحد في

اعتبار

اعتبار الكلام فلا ينطبق عليه حد المركب ولهذا تسمعهم يقولون في زيد قائم ان خبره مفرد ولا جملة
لهذه العلة فافهم والتقييد بالمطابقة ليخرج ما دلالته عقلية كالالتزام لعدم انضباطه لانه يختلف
باختلاف الاشخاص بخلاف ما دلالته وضعية وانما قيدنا بالمطابقة ليخرج ما دلالته بالمطابقة غير
الا انه كالتضمن فاذا قلنا ان دلالته بالوضع لا يدخل في هذا التقسيم لعدم انضباطها لا
فرق اللفظ الواحد قد يكون باعتبار معنى مفردا لعدم دلالة جزئه على جزء معناه وباعتبار معنى
اخر مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه فيكون اللفظ الواحد مفردا بالنسبة الى معنى ومركبا بالنسبة
الى معنى اخر والعلة في ان مطابقة لعلها غير ثابتة فلا يدخل في التقسيم لعدم الانضباط نعم اذا
اتفق كون جزء احدهما والا على جزء ما استعمل فيه كان مركبا والا كان مفردا او مستحق التقسيم
لفظ لا يكون الا مفردا ولفظ لا يكون الا مركبا فان قلت فما الفرق بين التضمني على ما قررت
وبين عبد الله فانه لفظ واحد يكون في العلم مفردا وفي النعت مركبا قلت لو ان عبد الله
يكون في العلم مرة مفردا ومرة مركبا وفي النعت كذلك لم يكن فرق ولو كان كذلك
لخرج عن التقسيم ولكنه انما اختلف باختلاف ما استعمل فيه فهو في نفسه وباعتبار متعلقه
منضبط بخلاف التضمني والالتزام فانهما لا ينضبطان مع عدم اختلاف ما استعملا فيه
فان قلت انك قررت ان بين الالفاظ والمعاني مناسبة ذاتية فعلى قولك يجوز ان
يقال ان زيدا مركب لانه مركب من الزاي والياء والدال وكل واحد منها فيه دلالة
على شيء من معنى زيد فيصدق عليه حد المركب وقررت ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي
بمادته وهيئته فيكون قد دلت المادة على ذات المسمى وهيئته على صفته فقد دل جزء اللفظ
على جزء المعنى فيكون كل لفظ مركبا حتى قِ علما فان القاف منها والياء المحذوفة للاعلال
فهما موجودان في التقدير كما قررت فيه امرا وجد الضمير حتى انك اذا استدللت
بكلام النحويين والاصوليين في تعريف الفعل بانهم قالوا يدل بمادته على الحدث وبهيئته
على الزمان وكل هذا صريح في لزوم ان كل لفظ مركب قلت اي مرادنا بالنسبة

الالفاظ بالمعاني اي لكل حرف مناسبة ما فاذا تالفت تلك المناسبات حدثت عنها مناسبة
لذلك المعنى فالمناسبة المتولدة من تلك المناسبات هي المعتبرة لمناسبة المعنى مثلا اذا اردنا دواء
معتدلا في الطبائع الاربع اخذنا جزءا من النار وجزءا من الهواء وجزئين من الماء وجزءا من التراب
ثم اخذنا جزءا من النار وجزئين من الهواء وجزءا من الماء وجزءا من المركب الاول فيجمع الاجزاء
فيكون معتدلا فذلك الدواء المعتدل يصلح طبيعة زيد لما بينهما من المناسبة في الاعتدال فان
الانسان خلق في اصل خلقته في احسن تقويم يعني الاعتدال فتغيرت تلك الطبيعة المعتدلة
بالاغذية المختلفة منه ومن نطفة ابيه ومن امه ومن اختلاف الاهوية وقرانات الكواكب
ومن الامكنة فاذا اتاه ذلك الدواء المعتدل جذب نوره افقه لذلك فاذا قلنا ان
جيئه وبين النار مناسبة او بين الهواء والماء او التراب ليس المراد ان الجزء الناري يدل بتلك
المناسبة الجزئية على صلاح جزء من زيد بل الدلالة القريبة المصلحة هي الاعتدال الحاصل من
تركيب العناصر الاربعة على النحو المذكور وكذلك زيد بالجزء المستقل بالجزئية كما اشرنا اليه
في زيد قائم انه خبر عن زيد مفرد لا جملة وما اعترضت به من الاستدلال بتعريف الفعل فقد
قدمنا هناك ما يدل على الجواب وانه لم تدل المادة على الحدث خاصة والهيئة على الزمان
خاصة والا لكان اسما وتنازع والكمال هذه تعريف المركب فراجع **المسئلة الثانية**
اللفظ المفرد ان منع تصور معناه من وقوع الكثرة فيه مطلقا فهو جزئي كزيد وعمرو فان
تصور معناه من حيث هو اي من حيث حقيقته المتميزة بمشخصاتها مانع من وقوع الكثرة مطلقا
وان لم يمنع من جواز وقوع الكثرة فيه مطلقا اي سواء وجدت ام لا فهو كلي قال الا سواء
امتنع وقوع الكثرة فيه من حيث الوجود والمعنى من حيث المفهوم كواجب الوجود سبحانه
وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ام لم يمتنع كالانسان المشترك فيه زيد وعمرو وسواء تعددت
افراده في الخارج كالانسان ام لم تتعدد كالشمس وسواء وجد منها شيء كما ذكرنا ام لم يوجد
في الخارج له كالعنقاء اقول يريدون بقولهم من حيث المفهوم كواجب الوجود

سبحانه

سبحانه ان مفهوم الواجب سبحانه تجوز فيه الكثرة وان امتنع التعدد في الخارج للدليل قالوا انه
لا يمتنع فرض صدق مفهوم الواجب على كثيرين وارادوا بفرض صدقه تجويز العقل لا مجرد التقدير
اقول وهذا التجويز الجهل فان العقل لا يجوزه ولا يقدره اذ الفرض ولو تقديرا امكان و
لا شك ان هذا قول باطل لا يجوز اعتقاده فان كل ما تجوز فيه الكثرة فهو حادث والمفهوم
من الواجب القدم الممتنع من الحدوث سبحانك يا رب ما عرفوك ولا عرفوك لما ذكروا
وقولهم سواء تعددت افراده في الخارج مبني على ان الوجود الذهني امر اعتباري او وجود ظلي اعتباري
والحق انه وجود حقيقي وان تقسيم الوجود الى خارجي وذهني انما هو اصطلاحي وان اتفق الحقيقة
انه واحد وكله خارجي كما برهنا عليه في مباحثاتنا وبعض اجوبتنا لبعض المسائل والعلم ان
للجزئي معنى اخر يقال عليه وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا يعني ان جزئيته
بالاضافة الى عموم ما فوقه ويسمى الاول جزئيا حقيقيا والاضافي اعم من الحقيقي اذ كل
حقيقي اضافي ولا عكس وليس بالاضافي ما يجب للحقيقي والا لما خارجة في حال **المسئلة الثالثة**
الطبيعي الذي يعرض له الكلي المنطقي من حيث هو هو كالانسان مثلا يعطي ملحة من الافراد
الاسم وحده اذا لم يوجد فيه الكلي المنطقي والكلي المنطقي لا يوجد خارج الذهن لان
هذه الكلية انما تعرض للمفهومات فهي من المعقولات الثانية والكلي العقلي هو مجموع هذا
العارض والمعروض ولا يوجد خارجا وهذا اجار على ما هو المتعارف عندهم والا فورا
هذا الكلام ثم الكلي ان كان نفس ماهية افراده المتحققة بحيث لا تزيد عليه الا بعوارض
مشخصة خارجة عن نفس الماهية فهو النوع الحقيقي كالانسان فانه يصدق على كل فرد
من افراده على السواء وهو الكلي المقول على كثيرين متفقين الحقائق وان كان جزء من
تلك الماهية فان كان تمام المشترك بينها وبين غيرها فهو الجنس كالحيوان فانه تمام
المشترك بين الانسان وبين الفرس وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين الحقائق في جواب
ما هو كالنوع فان السؤال بما هو سؤال عن نفس الماهية من حيث هي فيجاب بالنوع والجنس

لأن الشيء بنفس ماهيته الكثير المتفق الحقائق وبجنس بنفس ماهيته الكثير المختلف الحقائق وان لم
يكن بجزء من تلك الماهية تمام المشترك فهو الفصل كالناطق للانسان وهو الكلي المقول
على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته طلبا للتمييز عما يشاركه فيما يناسبه وان لم يكن
الكلي نفس الماهية ولا جزءا بل كان خارجا عنها فان كان مختصا بها لا يصدق على غيرها فهو
الخاصة كالضاحك للانسان وهو المقول على افراد حقيقة واحدة لا غير بالعرض وان
لم يكن مختصا بها بل يعم ما يشاركها في جزئها الاعلى فهو العرض العام وهو المقول على افراد
حقيقة واحدة وافراد غيرها بالعرض فهذه هي الكليات الخمس ثم الخارج منه ما هو لازم
للماهية والوجود والتصور كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة او لازم للوجود كالسواد
للزنجي والبياض للرومي وليس بلازم في التصور بمعنى ان في التصور بالعكس فلازم الوجود
اخص من لازم الماهية ومنه ما هو مفارق ومنه سريع الزوال كحمرة الخجل ومنه بطيء الزوال
كالشباب وتفصيل هذه المسئلة ليس هذا محله وانما ذكرناه لشمول التقسيم له المسئلة
الرابعة اعلم ان اللفظ ينقسم الى اسم وفعل وحرف فالاسم ما دل على المسمى اي
لفظ دل بمادته وهيئته على معنى مستقل والفعل ما دل على حركة المسمى اي لفظ دل
بمادته وهيئته على حركة الذات والمراد بها الحركة المقترنة بزمان وهو المعبر عنه في اصطلاحهم
بالحدث المقترن بزمان وقد تقدم التنبيه على الاشكال الوارد على عبارتهم بانه يلزم
به ذلك كون اسماء الآن يراد بالحدث حال صدوره لان حال الصدور هو حركة
المسمى لان الحدث اذا اعتبر منفكا عن الصدور كان اسما وهو الذي اردنا بقولنا
حركة المسمى لان الحركة ... واذا اعتبر الفعل نفس الحركة حال الصدور وانا في الحركة اسم
والمراد بالصدور احداث الفاعل المقترن بزمان فتدبر فان المسئلة دقيقة جدا فان
قلت ان الصبوح والغبوق واليوم تدل على الزمان بمادتها وهيئتها وليست بافعال
بل هي اسماء قلت ان الصبوح انما دل على الزمان بجوهره لانها مشتقة من مادة اسم

الزمان فلا يدل عليه بهيئته لانهم يريدون بالهيئة هيئة الزمان المقترن بالحركة وهنا ليس
كذلك واليوم يدل على نفس الزمان بمادته وهيئته وهم يريدون ان هيئة الفعل هيئة
الزمان كهيئة لفظ الطيران الدال على معنى الطيران والحرف ما دل على شيء ليس حركة
ولا حركة وذات اي لفظ دل على شيء لا يصدق عليه الاسم ولا الفعل فانه في الحقيقة يدل
على ما به التكون من الآلات الجزئية والاجزاء الادائية وهو معنى المسمى وفعله معا فهي
فاذا تم كان التكون اسما والتكوين فعلا واعلم انه قد اختلف في هل يدل على شيء ام لا فقيل
يدل على معنى ناقص يتم بالمضاف اليه من اسم او فعل وقيل يدل على معنى في غيره مما يضاف اليه
وقيل لا يدل على شيء وظاهر الروايات عن اهل العصمة عليهم السلام مختلف وكلام العلماء
مبني على اوضاع اهل العربية وهي ادلة ضعيفة مستنبطة مما يعرفون من الكلام الوارد في
امثال ... الوحشي ثم النقش والذي اشرت اليه هو المؤيد بالاخبار وصحيح الاعتبار فاذا
عرفت ظهر لك انه ليس عليه غبار فالاصح من هذه الثلاثة هو الاول ونظير هذا المعنى ان
لا حدس من العناصر الاربعة في الدواء الذي يشابه به فان ... ليس جزءا من الاعتدال
الذي يكون عن هذه العناصر لكن لان الاعتدال طبيعة مفردة غير الحرارة
والرطوبة والبرودة واليبوسة فنقول ما به التكون ان التكون ضم اجزاء وجودية بعضها
الى بعض فالاجزاء هي المعنى الاسمي الذي اشرنا اليه والضم هو المعنى الفعلي فافهم
المسئلة الخامسة اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد احدهما ويتعدد الاخر
فهذه اقسام اربعة الاول ان يتحد اللفظ والمعنى فان تشخص المعنى وضعا
فهو علم وهو المانع تصور معناه من وقوع الشركة فيه لذاته كزيد وعمرو وان تشخص
المعنى في الاستعمال بقيد خارج عن ذاته فهو المضمر وهو الجزئي المانع تصوره من وقوع
الشركة فيه لذاته لان الذهن يتوجه الى افراد المدلول عليه من تلك اللفظ من حيث
الذات لا باعتبار المشخصات الخارجية التي بها تكثرت وتعددت الحقيقة الواحدة

فينتزع منها وجها جامعا لها لاتحادها من حيث الطبيعة فيلاحظ الواضع اسماءها وفي ذلك الوجه من حيث
هو لا من حيث كونه معروضا للكلي لان اعتبار العارض انما هو من اخذ المشخصات الخارجية في التصور
للوجه الطبيعي من جهة صلوحه لها والواضع لم يضع الاسم من هذه الاعتبارات الا لما صلح للشيء من
الافراد والواضع بازاء ذلك الوجه المنتزع لانه عبارة عن تلك الافراد بدون المشخصات
الخارجية والاستعمال بازاء ذلك الفرد المتميز بالتشخص الخارجي الذي هو اشارة التعيين مثلا
وضع انا بازاء المعنى الطبيعي المميز باشارة عدم التعيين يعني الابهام وهو المخبر عن نفسه مطلقا واستعمل
في المخبر عن نفسه هذا اي المتكلم فتشخصه في الاستعمال بقيد التكلم وذلك كانه وانت وهو وهذا
مبني على ان الضمائر من الوضع عام والموضوع له خاص ومن قال انها من الوضع عام والموضوع له عام
فهي من المتواطئ والاصح الاول فان الواضع لما صاغ الاسم على وفق المعنى الطبيعي من حيث
هو وضعه على فرد خاص من افراده بمعنى وضعه بازاء الطبيعي الغير على فرد ومعنى استعمله في ذلك
الفرد ووضعه بازائه وملاحظة ذلك الطبيعي وقد تقدم بيان هذا وانما كان الفرد خاصا لتعينه
عند الاستعمال بقيد التكلم والخطاب او الغيبة والاستعمال هو الوضع على الحقيقة على الظاهر هو
الوضع الثاني الاشهر يقولون استعمل اللفظ فيما وضع له فان قلت اذا جعلت الضمائر
من المتحد المعنى بطل قولكم لان المعنى الموضوع بازائه كلي وهو متكثر وان اردت بالمعنى الافراد
فهي متعددة فلا معنى لقولكم انها متحدة المعنى قلت المراد باتحادها انها حقيقة واحدة
في الطبيعي وفي الافراد ولهذا يطلق عليها اللفظ لا بالاشتراك ولا بالحقيقة والمجاز بل
بالتواطي وان اتحد المعنى ولم يتشخص لا في الوضع ولا في الاستعمال فان كانت افراده
التي تحته متساوية غير متفاوتة فهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان
الذي تتساوى فيه افراده كزيد وعمرو وبكر وخالد فان اللفظ الموضوع لتلك الماهية
يطلق على كل فرد من افرادها على السواء من غير تفاوت على سبيل البدلية لا على جهة الانبساط
والشمول والا لما صلح للفرد منه وان كانت الافراد التي تحت ذلك المعنى متفاوتة

بان يكون بعضها قبل بعض في الوجود كالعلة والمعلول مثل الشمس وشعاعها او يكون بعضها اولى
من بعض كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض او يكون بعضها اشد من بعض كالبياض في الثلج
والعاج فانه في الثلج اشد او يكون بعضها اكثر من بعض في الكميات والاوزان الصحيحة والا
شدية في الكيفيات فلاجل اختلاف افراده كان مشككا لانه يشكك في كونه متواطيا لاتحاد اصل
واللفظ الدال عليه مشككا لان السامع له العالم باختلاف مراتب مسماه يكون متشككا
بين كونه متواطيا لاتحاد اصل معناه وبين كونه مشتركا لاختلاف افراده في انفسها الثاني ان يتكثرا
وتسمى تلك الالفاظ المتعددة متباينة لتباين معانيها كالانسان والفرس ويتحقق التباين
عند نسبة لفظ الى اخر ونسبة معنى ذلك اللفظ الى معنى ذلك اللفظ الاخر ولا فرق في
تباين معانيها بين المتضادة كالسواد والبياض او بالملكة وعدمها كالبصر والعمى او بالايجاب
والسلب كالوجود والعدم او بالتضايف كالابوة والبنوة او بالجزء والكل كالجدران والا
... او بالموصوف والصفة كالانسان والضاحك والماشي ويتحقق التباين بالمغايرة في
... بمغايرة مادة اللفظ والمعنى ومغايرة هيئة اللفظ كما فيما اذا تباينت المعاني مثل فلك
بالتحريك وفلك بسكون اللام ومنه ضرب فعل ماض وضرب مصدر على ما يتبادر
وكذا تغير الهيئة تقديرا كالفلك للمفرد والفلك للجمع الثالث ان يتحد اللفظ
ويتكثر المعنى فان كان اللفظ موضوعا لكل واحد منها وضعا اوليا بان يضع اللفظ على معنى
ثم يضعه هو او غيره على معنى اخر من غير نقل بل مع قطع النظر عن الاول فهو المشترك كالجون
وضع للابيض والاسود والعين وضعت للباصرة وللذهب وللنابعة وللجارية
وللركبة وللذات وكالقرء للطهر وللحيض وعسعس الليل اقبل وادبر وما اشبه ذلك
وهل هو مشترك بالنسبة الى معانيه مجمل بالنسبة الى كل واحد منها او بالعكس الاكثر على الاول
لان الاشتراك يقابل الانفراد وهو صادق على نسبة اللفظ الى كل واحد منها فلا
يكون مشتركا لان الاشتراك يقابل ما يصدق عليه لكن النسبة الى الكل منهما على سبيل

الانفراد ولا شك في ان الاجمال وهو الاقوى وقيل بالعكس ليصدق ان الاشتراك على النسبة الى كل شئ
منها لان الاشتراك حقيقة والنسبة الى جميعها ادخل في الاجمال وان الابهام المحتاج الى البيان وفيه
ان هذا الصدق انما هو باعتبار وباعتبار بعدم الاشتراك لان الانفراد فلا تصح المقابلة بالانفراد
الا به لا باعتبار وذلك كاف في التضعيف والادخلية في الاجمال لا تختص به والا لا شك
الاشتراك مع توفر اسبابه وشروطه وان لم يكن اللفظ موضوعا للكل واحد من تلك المعاني
وضعا اوليا بل كان موضوعا لاحدها ثم نقل منه الى غيره فان لم يكن لمناسبة لفظية ومعنوية
لا حال النقل ولا حال الاستعمال فهو المرتجل الاعم اي الذي ليس له شائبة اشتقاق وما
خص المرتجل الاخص بالذي جعل علما ولم يكن منقولا من شئ اصلا اي ليس له شائبة نقل
فان النقل اشتقاق معنوي كما ان الاشتقاق نقل لفظي ومثال المنقول الذي ليس
فيه شائبة اشتقاق كما لو سميت شخصا بمعدوم او لا شئ واكثر ما يكون هذا الصنف في
الاعلام هذا في الوضع وانما قيدنا بالمناسبة اللفظية الوضعية للاحتراز عن الذاتية وان استحالة
اذ لا يمكن انفكاك الاسماء منها جامدها ومشتقها حقيقيها ومجازيها من علم وغيره على ما
قرر في محله وان كان لمناسبة فان لوحظت حال النقل دون الاستعمال كنقلا من
مادة اللفظ دون هيئته فهو المرتجل الغير الاعم لعدم ملاحظتها في الاستعمال مطلقا
لكيس ودخول الالف واللام عليه وانما لم يكن اخص لان في ملاحظة المادة حال النقل
نوع اشتقاق وذلك كزيد وعمرو بفتح العين وعمر بضمها فان الاول من مادة
الزيادة والثاني من مادة العمران وان لوحظت في الاستعمال ايضا فان لم يتوقف
الاستعمال عليها وانما ذلك للتنبيه على الاصل كلمح الصفة لتحققها في المنقول اليه كالحسن
والفضل ولو بالفرض او التخييل وجود ما فيه عند الاستعمال فلذا تدخل عليهما الالف
واللام لملاحظة تلك المناسبة في الاستعمال فكان كالمرتبط بالمنقول منه كالصفة
بخلاف النقل المحض فانه لا يتخيل وجود ما عند الاستعمال وانما هو للمح الصفة لمجرد التفاؤل

بالحصول كراشد وصالح وسعيد والكيس ودخول الالف واللام عليه لعدم تحقق المناسبة
ولو تخييلا فهو المنقول العلمي وان توقف عليها الاستعمال فان غلب في الثاني ولم يهجر
الاول فهو المنقول العام اللغوي في العرف العام كالدابة وضعت لغة لما يدب على
وجه الارض ثم نقل في العرف العام الى ذوات الاربع ثم نقلها اهل العرف الخاص للفرس
وان لم يغلب في الثاني بل الغالب الاول والمناسبة شرط في النقل فهو المجاز وان هجر
الاول فهو المنقول الخاص العرفي كالصلوة والزكوة عند الشارع والمتشرعة وكالابتداء عند النحاة
مثلا وانما اعتبر الشارع المناسبة في نقل الالفاظ التي وضعها في اصطلاحه على معانيه مراداته ليكون
ادل على فهم مراده واقرب منه وآنس لهم باستعمال لغتهم وعرفهم واستمالة لهم وسلاما
لكون شكلها بغير لغتهم وحيث كان في الحقيقة واصطلاحا وضعا اوليا هجر المناسبة في استعمال
عرفه ولم يلحظها في صنعه في الحقيقة على نحو وضع الواضع اللفظ المشترك في معناه الثاني
وان لم يلتفت بعد الثاني فلهذا اقلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وليست مجازا لغويا مطلقا لهجر
المناسبة في الاستعمال ولا يلزم عدم عربية القرآن لعدم انكار اهل اللغة عليه في ذلك
مع ان اكثرهم معاندون متشبثون في معاندتهم وانكارهم بالطحلب وانما اعتبر الشارع
المناسبة في اصل النقل ليجوز هذا الترجمة ولما قلنا بقاء ما هجرها في الاستعمال ليعلم
ان استعماله على سبيل الحقيقة كما قلنا في زيد وعمرو وصالح وسعيد ولهذا اذا اطلق
لفظ الصلوة تبادر فهم الافعال المخصوصة بدون قرينة وذلك امارة الحقيقة
وانما ثبتت عند المتشرعة كما ثبتت اللغة عند العرب لان كل واضع لا يعرف
مراداته من عباراته الا بالتفهيم والالهام والتدريج واليت مع حتى ليستانس مستعملا
لغته بذلك ويستقر عندهم ثم تحدث لهم تبادر الفهم بدون شئ بل بمجرد سماع المادة
بالهيئة المخصوصة او الاستعمال ولهذا كانوا اذا سمعوا من الشارع عبارة مما يختص بها
في اصطلاحه يسألونه عن معناها ولا يعتمدون على فهمهم مدلولها اللغوي كما ذا بين لهم ذلك

بالمناسبة طلق الترادف على انه لا فائدة فيه فان التفاهم يحصل بلفظ واحد ومازاد يكون
خاليا عن الفائدة فيكون عبثا وهو لا يجوز من الحكيم على ان ذلك لا يتمشى على راي من يقول
بالمناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني ولا تظهر الا ترى ان الجلوس هو هيئة كحالة
المعروفة التي هي حالة القعود والوارد عن اهل اللغة واهل العلم واثار اهل العصمة
عليهم السلم استعمال كل واحد مكان الاخر في غير ملاحظة للحالة التي قبله والاصل في
الاستعمال الحقيقة حتى انك اذا اتيت الرجل وهو على هذه الحالة واردت ان
تشير اليه بان تقول هذا القاعد او هذا الجالس لا تتفاوت الحال بل لو اتيته بين
رجال ولم تعلم لحالته ان تعين واردت ان تشير اليه بذلك اللفظ وسالتهم هل كان
مضطجعا لا تشير اليه بهذا الجالس ام كان قائما لا تقول هذا القاعد فخطاؤك و
نسبوك الى سخافة العقل ولو قلت احدهما وكانت حالته على الخلاف مما قيل لم
ينكروا عليك وليس ذلك الا للتساوي ولهذا لو قلت للجالس هذا القائم انكروا
عليك كخطائك وقد قيل انك الاول للصواب ودعوى ان شل ذلك انما
هو لاختلاف صفات المعنى وتعدد ما يحكم غير حق دليل لانه لا يخلو اما ان تعلم الصفة التي
وضع اللفظ بازائها ام لا فان علمت لتعدد المعنى ولا اشكال وان لا فمن اين
يحكم بذلك على ان اسماء السيف تزيد على الف اسم بحيث يقطع بان صفاته لا تبلغ
ذلك وقد صنف صاحب القاموس رسالة مستوفاة في اسماء السيف ذكر فيها ازيد
من الف فانظرها ذا ترى والحاجة الى فوائد المقامات والمقاصد اعم من مطلق التفاهم
لجواز ان يقتضي المقام التكرير فلا يحسن ترديد اللفظ الواحد مرارا او التسجيع والابهام
او شدة البيان بلفظ اجلى كما لو خفي على السامع المعنى والمقام يقتضي الخفي كالسجع والشعر
فقال الخندريس ونحتاج السامع الى البيان فلو قال المتكلم الخندريس هي الخندريس لم يفد
شيئا بل يقول هي الخمر ولو قال اول مرة الخمر لاختلف شعره او سجعه والاغراض

لم ينكروا عليه ويقولوا هذا معنى اعجمي او ليس من لغتنا لان الالفاظ الفاظهم وهم يستعملون مثل
ذلك في اسماء اولادهم وودائعهم واصطلاحهم هذا ما يقتضيه ظاهر اللغة العربية واما الكلام
على الحقيقة الشرعية في الحقيقة فلنا فيها بيان عجيب وكشف غريب لا يدركه الا من لطف حسه
وكشف عن عين بصيرته والاشارة اليه ان الواضع واحد وهو الله تعالى على الاصح فوضع لفظ
الصلوة على الدعاء وعلى الافعال المعروفة من باب التشكيك وتنقيص المعاني فلمحيطان ادراك
وتعيها اذق واعتب وانما اشرت الى هذا في الحقيقة الشرعية استطرادا ما الا نك تنتفع به فيما
بعد ان شاء الله تعالى الرابع ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتعددة على معنى
واحد مترادفة من قولهم ركب مع غيره على مركوب واحد رديف لان اللفظ المتعدد في
قد اجتمع مع لفظ آخر على معنى واحد فكانه راد فه على مركوب واحد وهو المعنى وان كان
في الحقيقة المعنى هو الذي ركب اللفظ من باب اسم المحل باسم الحال او الصفة باسم الموصوف
ولا فرق في المتحد ان يتشخص او يتعدد افراده متواطئة لان المراد بشأن نسبة الالفاظ
المتعددة اليه من حيث انه موضوع له واعتبار تكثر الالفاظ انما هو في النوع لا في الشخص
فلا يكون من الترادف زيد زيد ولا زيد اخوك لعدم التكثر المعتبر في الاول وتعدد
المعنى في الثاني باعتبار المفهوم والشيطان لشيطان لان شيطان لا يدل على المعنى الا حال التثنية
لا حال الانفراد ويكون منه المعرف اللفظي وان كان بلفظ اجلى لان الاجلى لا يدل
على غير ما دل عليه اللفظ كلفظ الخمر فانه اجلى من العقار والاثم والسبا والسبية وهي اسماء
للخمر وليس في الاجلى زيادة يختلف المعنى وانما هو لكثرة دورانه في الكلام والمخاطبات
كان معروفا وهو اي الترادف كثير في اللغة لا يكاد ينكر وهو المعروف عند اهل اللغة
وقيل لعدم وقوعه وما ورد من ذلك فهو من متكثر المعاني يعني من التباين مثل القعود
والجلوس فان القعود يكون عن القيام والجلوس عن الاضطجاع وقد يكون للمعنى مثلا
صفتان فيسمى باعتبار صفة باسم وباعتبار صفة اخرى باسم آخر فهو من التباين فلما خفي

بقول اهل المناسبة لا يفيد لانا قد قدمنا ان اللفظ الواحد يدل بالحرف الواحد تكون له معاني
ذوقية متعددة تختص بالمسمى بالهيئة وزيادة الحروف وتغيير المادة الى غير ذلك مما
تقدم فراجعه المسئلة [illegible] اللفظ المفيد ان لم يفهم منه بحسب لغة التخاطب غير
الموضوع له فهو النص وهو الراجح الدلالة على معناه الموضوع له المانع من النقيض وهو في اللغة
الظهور لان احتمال النقيض يؤثر خفاء في نقيضه وقيدنا بحسب لغة التخاطب للاحتراز
عما يجوزه العقل الغير المستند الى دليل وعن احتمال ما يفهم بحسب لغة اخرى غير لغة التخاطب
بوضع او اصطلاح والا لم يوجد نص الا نادرا وان فهم منه غير ما يراد منه بحسب لغة
التخاطب فان كان ما يفهم مرجوحا فالمراد من التخاطب ظاهر لظهوره فيه عند
التامل ومعنى التامل مراجعة ما في الخيال من شان اللفظ ورجحان انطباقه على ما في النفس
من المعنى واولويته من المرجوح وانما قلنا عند التامل لان الامر في بادي التوجه التسامح
قد يلتبس او يساوي الاحتمال لان فيما فيه الرجحان وذلك كلفظ الاسد فانه
ظاهر في الحيوان المفترس وذلك المفهوم المرجوح ماول من آل يؤول بمعنى رجع اى مرجوع
به الى ما يستقر عليه من التاويل وذلك كلفظ الاسد فانه ماول بالنسبة الى الرجل
وان كان ما يفهم منه مساويا فهو المجمل اى المبهم حاله بمعنى انه ليس بمتبين وذلك بالنسبة
الى كل واحد من المعنيين المحتملين له وهما بالنسبة اليه في المدلولية لا [illegible] والراجح
والمشترك بين النص والظاهر واللفظ الذي يفهم منه الرجحان المطلق بنظرين
بالنسبة الى متعلق واحد اذ لو كان بنظر واحد لما كان يخلو من ان يمنع النقيض
فيتعين النص او الظاهر فاذا اشترك بينهما بالتقابل لكان ذلك هو المحكم اى الراجح
الدلالة المتضح المعنى والمحكم هو المتقن اى المضبوط الدلالة على مسماه فان ما فيه
من مرجوحية مقابل الظاهر تقوى بلا نية النص حكما حتى يكاد الاحتمال المرجوح ينتفي
والمحكم جنس للنص والظاهر من حيث اشتراكهما في رجحان الدلالة والمشترك بين

المجمل

المجمل والمؤول هو المتشابه اى الذى يشتبه المعنى وليس بجلي او شبه الراجح في ظهور دلالته وليس
براجح او الذى لا يشتبه بعضه ببعض في عدم الترجيحية او عدم ظهور الدلالة او عدم التشابه من قوله
تعالى تشابهت قلوبهم وقوله تعالى ولكن شبه لهم وهو اللفظ الذى يفهم عدم الرا
جحية بنظرين بالنسبة الى متعلق واحد اذ لو كان بنظر واحد لما كان يخلو من فهم التساوى
فيتعين المجمل او فهم المرجوحية فيتعين المؤول فاذا اشترك بينهما بالتقابل كان هو
المتشابه لاشتراكهما في عدم الترجيحية ولما كان ما فيه من جهة التساوى في المجمل على المرجوحية
المؤول ضعفت جهة التساوى فانتفى فيما ليس براجح الدلالة وهو المتشابه
اللفظ المركب اما ان يكون تاما او لا والاول وهو ما يحسن السكوت عليه اربعة اقسام
الاول ما يدل على طلب ايقاع الفعل اى ايقاع ما يكون المطلوب منه من فعله مما يكون
لذاته او لعارض كطلب الكذب لذاته لنجاة المؤمن فان قارن الاستعلاء يعني طلب
الامر قارن استعلاء على المامور كطلب السيد الفعل من عبده فهو الامر كقوله استغنى
ما [illegible] وان قارن التذلل لسؤاله وعدم الترفع والتخضع فالتماس كقول الشخص لمساويه
في الرتبة وربما لفوقه افعل كذا وان قارن التذلل للمطلوب منه فهو السؤال والدعاء
مثل اللهم اغفر لي وارحمني وان دل على طلب الكف عما يمكنه من الفعل الذى لا يحسن لذاته
او لعارض كالنهي عن الصدق الذى فيه هلاك المؤمن فهو النهي وهو على ترتيب ما قبله من
المستعلى نهي ومن المساوي التماس ومن الادنى سؤال ودعاء الثاني ما يدل على طلب
معرفة الشئ واستخبار حاله وهو الاستفهام نحو ازيد [illegible] وكيف حاله فيدخل فيه مميز الذوات
نحو هذا الشئ ما هو ومميز التعيين نحو هذا اى شئ هو ومميز الهيئات والكيفيات نحو
واى وكيف ومتى ومن وما اشبه ذلك الثالث ما يدل على التنبيه على الشئ وهو ما يدل على
شئ بين الطلب والخبر كالتمني نحو يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما والترجي نحو لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا والعرض مثل الا تنزل عندنا فتصيب خيرا والنداء مثل يا ابراهيم

الشخص

والعرض عن هذا والقسم مثل بالله وتالله لافعلن والتعجب مثل قتل الانسان ما اكفره والتخصيص
مثل هلا قمت للتندم والا تقوم للحث على الفعل الرابع ما يحتمل الصدق والكذب
على سبيل البدل والتعاقب لذاته كالجملة الاسمية مثل زيد قائم والجملة الفعلية مثل قام زيد
وذات الوجهين مثل زيد قام وهو القضية والخبر والقول الجازم وقولنا لذاته اى لذات
اللفظ التام فيدخل في تعريفه ما لا يحتمل الكذب اما لقرينة متكلم مخصوص كخبر الله سبحانه وخبر
رسوله [illegible] والائمة المعصومين عليه وعليهم السلام او لخصوص مادة او تركيب كقولك الاربعة
زوج والثلاثة فرد ويدخل ما لا يحتمل الصدق لذلك ايضا كقولك الاربعة فرد والثلاثة
زوج لان هذه انما تمتنع في الكذب او الصدق انما هو لما ذكرنا لا لمادة الكلام المطلق بذاته
لذاته محتمل للصدق والكذب فلخصوص المخبر وخصوص التركيب حصل امتناع الاحتمال و
الثاني وهو ما لا يكون تاما وهو اما تقييدي وهو ما يكون اخير الجزئين قيدا للاول مخصصا
لعمومه كالحيوان الناطق فان الناطق مخصصة لعمومها اذ لولاها لشمل الفرس وغيرها او
اضافة كراى الحجارة وغلام زيد واما غير ذلك من احوال الشرط والعطف والتاكيد والبدل
كر[illegible] ان زيد وعمرو وزيد نفسه وزيد اخيك [illegible] وقد قام وقد جلس ومن
على واشباه ذلك المسئلة الثالثة اعلم ان ما يدل على اللفظ قد يكون لفظا دالا
على لفظ دال على لفظ دال على معنى كالكلمة تدل على الاسم وهو يدل على ما
وهو يدل على الكلمة وهو يدل على الكف عن الكلام وقد يكون لفظا كالكلمة وهو يدل على
لفظ كالاسم وهو يدل على لفظ كلفظ زيد وهو يدل على معناه وقد يكون لفظا كالكلمة
يدل على لفظ كالاسم وهو يدل على لفظ كالمهمل وهو يدل على لفظ كديز وهو لا يدل
على شئ اى دلالة وضعية وقد يكون لفظا كالكلمة وهو يدل على لفظ وهو الحرف
وهو يدل على لفظ وهو زاء من زيد وهو ظاهر الا يدل على شئ وقيل ان الحرف يدل
على معنى وهو رقمه وليس بشئ لان الدال علامة على المدلول والنقش علامة اللفظ

وهو

وهو يدل على اللفظ وقد يكون دالا على لفظ مركب كالقضية يدل على زيد قائم وهو يدل على
معناه وما اشبه ذلك وقد تقدم في المسئلة الرابعة في الموضوع له وهذا تتمة له القسم
الرابع في الاشتقاق الى بعض لطائفها وبعض معانى ذلك وفيه مسائل الاولى في ذكر
الاشتقاق واقسامه وهو لغة الاقتطاع اى اقتطاع فرع منقلب في انواع التصاريف من
اصله الاصول بما تعتور عليه من الهيئات التي هي مشخصات المشتقات واشتقه في خمسة
عشر نوعا وينقسم الاشتقاق [illegible] لان الاشتقاق يكون بزيادة حرف او حركة او نقصان
احدهما او هما او زيادة ونقصان فاربعة مفردة واثنان في زيادة واثنان في نقصان
وهي زيادة حركة زيادة حرف نقصان حركة نقصان حرف من زيادة الحركة نحو طلب
من الطلب وهذا بناء على مذهب البصريين من ان الفعل مشتق من المصدر وان كان الكسر
اصح لكن الاول اشهر فتلخص عليه وايضا يكون بناء على عدم الاعتداد بحركة الاعراب
لانها ليست من احوال الاشتقاق وانما يجلبها العامل اما لانها من اثره كما هو مذهب
ابن الحاجب واتباعه او علامة لاثره وزيادة حرف مثل كاذب اسم فاعل من الكذب
اسم ونقصان حركة كحذر الحبر الدال اسم فاعل من حذر مثل ماضي ونقصان حرف مثل
خف فعل امر من الخوف واثنان مزدوجة اى ثنائية منفقة زيادة حرف وحركة نقصان
حرف وحركة فزيادة حرف وحركة مثل طالب فعل ماضي من الطلب ونقصان حرف
وحركة مثل عد فعل امر من العدة واربعة مزدوجة اى ثنائية مختلفة نقصان حرف وزيادة
حرف مثل [illegible] من الديانة ونقصان حركة وزيادة حركة مثل اعلم فعل امر من العلم و
نقصان حرف وزيادة حركة مثل نبت من النبات ونقصان حركة وزيادة حرف
مثل سميع من سمع فعل ماضي واربعة مثلثة نقصان حرف وحركة وزيادة حرف مثل
الكلام من الكلام ونقصان حرف وحركة وزيادة حركة مثل عد فعل امر من الوعد ونقصان
حرف وزيادة حرف وحركة مثل خاف من الخوف ونقصان حركة وزيادة

حرف وحركة مثل اضرب فعل امر من الضرب وزاد مع بعض نقصان حرف وحركة وزيادة
حرف وحركة مثل ارم من الرمي فهذه خمسة عشر اقسام ذكرتها الاقسام وحيث كان الفرع
مشتقا من اصله من الحروف الاصول التي تدل على نفس مادة المعنى كان اصل المعنى موجودا في
الفرع كالاصل وحيث كان الاصل انما يدل على ما يحقه من الهيات والمشتقات بينه مادة
الاصول مع ما يزاد من الحروف على الاصل لم يتبين للفرع هيئة من هيئة اصله ولا تلزم زوايد
الاصل فيه وان لم تغير الاصل فلا يكون اشتقاق فلا يكون فرع فاعتبر الواضع لاصل المعنى
للفرع وو حروف الاصل الاصول ووضع لكل فرع هيئة وزوايد ان اقتضى التصريف الزوايد
الاحسب مراده من ذلك الفرع مع حفظ اصل المعنى فيه لان الاشتقاق انما هو للتفقه
وتلك الاصل لذاته من الهيات على حسب ما يقتضيه حال الخطابات والتفاهم فقال
في القتل قتل يقتل اقتل قتلا قتالا مقاتلة فهو قاتل ومقتول وقتل وقيال ومقاتل ومتقاتل
وقاتل يقاتل مقاتلة وتقاتل يتقاتل وهكذا مما يشبه تصريفه فاختلف هيات المعنى
باختلاف الهيات الاشتقاقية وقولنا انه يتبين من مادة الاصل الاصول لا الزوايد
لا نريد به انه لا توجد الزوايد على حال ولا يترك ظاهر شيء من الاصول على حال وانما نريد
به ان استعمال الاصول شرط في صحة نقل المعنى الى الفرع اما بوجوده لفظا او تقديرا
ولا يغير المعنى عدم وجود بعضها لفظا مع ملاحظة التقدير لان المحذوف اذا وجد انما هو
للاعلال مثل اشل كمن كان وهي موجودة تقديرا وانما حذفت ولم تترك بنقوشها
ولفظها لانها لو تركت بلفظها كان للاعتدال اثر وسقط ما يترتب من الفوايد على ما
ذكر في علم التصريف من التخفيف والاختصار وغير ذلك ولو حذفت لفظا لما
قرروه وبقي النقش على حاله حفظا للاصل لما كان يعرف وذلك الا بالسماع ولكن به
من قرا الكتابة ولم يسمع المخاطب بها الا باللفظ فهو اللفظ المحذوف فيقرا الاعلال
اذ لا يدل على اللفظ الا السماع او صورة النقش ورديات الزوايد التي قد تلحق الاصل

ليست

ليست شرطا لنقل المعنى لانها من نوع الهيات فان اقتضى الاشتقاق والتصريف شيئا منها
اخذ والا فلا وقولنا سابقا وايضا الحركة انما اعلى عدم الاعتداد بحركة الاعراب الحركة
قيل عليه ان معنى قولكم لا اعتبار بحركة الاعراب لانها زائلة عند زوال العامل فهي مفارقة
للكلمة ليس بشيء ليس المراد ليس الحركة الشخصية ولا الحركة الصنفية كالرفع حركة الضم بل
المراد الحركة النوعية التي هي ضد السكون ولا تخلو الكلمة من العرب عنها لانه اما مضموم او
مفتوح او مكسور وكونها تحذف حال الوقف لا ينافي اللزوم لان حركة البناء كذلك
والجواب ان المراد بزوالها مفارقتها لاصل الكلمة لانها انما يجلبها العامل سواء كانت شخصية
ام نوعية وحركة البناء اصلية لا عارضة ولما كان الاشتقاق تصرفا في المادة بالهيات
المختلفة التي هي جزء اللفظ الدال على المعنى النوعي كان كل لفظ مركب من اصل وهيئة
والهيات انما تتركب بالحركات التي هي من اصل البنية وبالتقديم والتاخير والزيادة
والنقصان وحركات الاعراب ليست من اصل البنية وانما هي طارية بالعامل فلا تعلق لها
بالاشتقاق لانها علامات احكام الكلم وحركات البناء من هيات الفروع المشتقة
فاعتبرناها لذلك المسئلة الثانية هل يشترط قيام معنى المشتق بالذات في صدقه عليها
ام لا قالت الاشاعرة نعم لانا تتبعنا الكلمات المشتقة ولم نقف على كلمة صادقة على
ذات والمعنى الاشتقاقي قائم بغيرها لان ذلك المعنى هو الحدث الصادر عن الفاعل
وهو قائم بذاته ولان الله سبحانه سمى متكلما لقيام الكلام النفسي الذي تدل عليه الحروف
والاصوات بذاته ولانه في الحقيقة صفة للذات والصفة لا تقوم بغير موصوفها ولا
منفيا عنها لا يكن صفة وقالت الامامية لا يشترط وذلك لان الاستقراء
لم يثبت لوجود قيام الاصوات بالهواء مع صحة الاتصاف وقيام الضرب بالمضروب
مع صحة الاتصاف ولو اشترط في صحة الاتصاف قيام الصفة بالموصوف لما صدق
على فاعل الضرب انه ضارب قيل على هذا ان معنى المشتق هو التاثير وهو قائم بالفاعل

الضرب وانما القائم بالمضروب انما هو الاثر فصحة الاتصاف بحصول التاثير قلنا اذا نظرنا الحقيقة نجد ان نفس
ان الواقع على المضروب هو الاثر ولكن التاثير الذي زعمتم لا يتقوم الا بالاثر اذ بدونه لا يحصل شيء
الذي يتقوم به الاثر ان كان قائما بالمفعول تم المطلوب والا لم يتقوم بذاته فلم يقع على المفعول
شيء وقال بعض العلماء في جواب هذا القيل ان التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل
لان كان قديما لزم قدمه ان كان حادثا لانه اذا كان مغايرا كان للتاثير تاثير وهكذا فيتسلسل و
ان كان قديما لزم قدم الاثر لاستلزام قدم النسبة قدم المنتسبين اقول وهذا الكلام ليس
بصحيح وان كان وهمهم محتجة لان التاثير مغاير للاثر الا انه لا يلزم من المغايرة التسلسل لان
التاثير حدث نفسه لا بتاثير اخر فلا تسلسل ولا القدم لان النسبة انما هي بين الفعل
والمفعول لا بين الفعل والفاعل فلا يستلزم القدم فانك اذا قلت زيد ضرب عمرا
كان حصول النسبة بين ضرب وبين عمرو المضروب وانما نسبة الضرب الى زيد فلانه فاعل
فلان ضرب انما استند الى الضمير الذي هو ضمير زيد وليس هو نفسه وانما هو ذكره والاشارة
الى جهة وجوده من حيث الفعل اي جهة وتلك الجهة هي جهة الفعل فالنسبة بين الفعل وبين
تلك الجهة التي هي جهة الوجود من حيث الفعل وهي جهة الفعل من حيث نفسه لان الفعل
احدثه زيد بنفسه لا بفعل اخر فلا يلزم الدور والتسلسل وانما قلنا فلان ضرب انما استند
الى حركة زيد وتلك الحركة احدثها زيد بنفسها وتقومت بجهة الانتساب وهو نفسها لما
مر فاذا قلنا ان الضرب الذي هو التاثير قائم بزيد فانما زيد به قيام صدور وقيام تحقق
لا قيام عروض فاذا اجرينا هذا في القديم لم يلزم منه ما قالوا ولا قيام معنى الصفة
بالموصوف قيام عروض وانما هو قيام صدور كالكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور وبا
لهواء قيام عروض فيبطل بهذا البطل قول الاشاعرة اشتراط قيام المعنى بالموصوف في
صحة الاتصاف بان المعنى هو التاثير لا الاثر وانه قائم بالذات ولان فنقول من باب
الالزام ان الله سبحانه يوصف بالخالق فان قلتم ان الخلق يقوم بذاته لزم قيام الحادث

بالقديم

بالقديم وان قلتم قائم به قيام صدور بالمخلوق قيام عروض صح المعنى وبطل الاشتراط
وقولهم بالكلام النفسي باطل لان الكلام النفسي ان كان هو الذات بدون اعتبار مغايرة
او كثرة او تعدد فلا معنى لقولهم انه في نفسه تعالى وان كان مغايرا لزم الاختلاف والافتراق
والتعدد الموجب للحدوث فلما امتنع نسبة شيء من ذلك عليه وثبت وصفه بالكلام
ثبت ان صدقه عليه باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام كصدق
الكلام عليه وهو قائم بالهواء فقولنا سابقا ان التاثير لا يتقوم الا بالاثر مبني على ما قررناه في
كثير من مباحثنا من ان الاثر انفعال والانفعال لا يتقوم الا بالفعل كالكسر
فيلزم قيام التاثير بالمفعول قيام عروض بواسطة الاثر وان كان قائما بالفاعل قيام صدور
اذ لولا ذلك لم يتحقق الاثر في المفعول فرفع الحق وبطل ما كانوا يعلمون المسئلة الرابعة
هل يشترط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة ام لا اقوال قال اصحابنا الامامية واكثر
المعتزلة وابو علي بن سينا لا يشترط مطلقا وقال اكثر الاشاعرة والبيضاوي في المنهاج
يشترط مطلقا وقال الامدي وابن الحاجب بالوقف وقيل ان كان مما يمكن بقاؤه اشترط
وان كان مما لا يمكن بقاؤه كالسيالة القارة الذات كالتكلم فهو حقيقة وان لم يبق
المعنى لعدم اشتراط البقاء في مثله وقيل ان كان مما لا يمكن بقاؤه كفى في صدق حقيقة حصول
جزئه كالمتكلم فيكفي حصول حرف والا فيشترط الكل وقيل ان النزاع فيما هو بمعنى الحدوث
كالضرب والتكلم لا ما كان بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وقيل ان النزاع فيما لم يثبت
عليه الحكم الشرعي واما ما ثبت عليه الحكم الشرعي كالسارق والسارقة والزاني والزانية فلا
نزاع فيه والا لامتنع الاستدلال عليه وقيل ان النزاع فيما لم يطرا عليه وصف وجودي
واما ما طرا عليه وصف وجودي
كطرو الاسلام على
الكفر فلا نزاع فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة الأمر بالفعل يقتضي ايجابه فقط وامتثال ذلك الأمر مع الاتيان بشرائط الصحة يقتضي الصحة وبراءة الذمة من التكليف ومع ترك الاتيان بها اختيارا يقتضي عدم صحة الامتثال وصحة الفعل في نفسه ثم ان شرط الصحة ان كان مع ذلك مرادا في نفسه بان يكون رافعا للمانع من الصحة كالطهارة فاذا اتعذر اقتضى عدم البراءة من التكليف لو وجد مع تعذره بدله وهو الذي لا يراد لنفسه فلا يكون رافعا للمانع من الصحة وانما يرفع المنع خاصة وهو المعبر عنه بالاستباحة مع وجود المانع كالتيمم فانه يرفع المنع من الحدث والمانع موجود وهو الحدث فاذا وجد البدل الذي هو التيمم مع عدم التفريط في سببه كان ذلك مقتضيا لبراءة الذمة ولو فقد كل من الطهورين كان مخاطبا بسبب الوجوب وهو الامر بالفعل المقتضي لاحتمال صحة الفعل في نفسه لوجود شرط الوجوب لكن لما فقد شرط الصحة وبدله لم يقتض وجود شرط الوجوب وجود هو البراءة من التكليف ولم يكن المانع من الصحة مقتضيا للمنع من الوجوب خلافا لجواز امتثال الامر لانه اعم وثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت الاخص ولهذا اوجب عليه علماؤنا الصلوة لوجود شرط الوجوب ولم يمنع منه عدم شرط الصحة الذي يقتضي البراءة لقوله عم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقوله عم لا يسقط الميسور بالمعسور فان قلت انهم قالوا ان صحة الامتثال تقتضي الصحة قلت المراد انها تقتضي صحة الفعل في نفسه لا براءة المكلف لان المشروط عدم عند عدم شرطه ووجب عليه القضاء عند التمكن من احدى الطهارتين الذي هو شرط الصحة وشرط حصول البراءة وليس كلما صح الامتثال لحصول السبب حصلت الصحة وبرئت

ولهذا قيل بوجوب الاعادة على المتيمم بسبب زحام يوم الجمعة وبسبب الجماع مع علمه بعدم التمكن من الماء وبوجوب غسل المس على من مس الميت المتيمم لعدم الماء واغسل بالماء بدلا من الخليطين او من احدهما وكثير منهم اوجبوا الصلوة على من تعمد الجنابة مع عدم الماء بالتيمم اذا خاف التلف باستعمال الماء او مع عدم الماء واوجبوا عليه الاعادة قضاء بناء على ان الصلوة في الوقت للامر بها وان القضاء للبراءة ولم يكف التيمم في البداية للتفريط ولهذا قال الشيخ في من تعمد الجنابة بعد ان اوجب عليه التيمم والصلوة اداء قال فيغتسل على كل حال فان لم يتمكن صلى ثم اعاد اذا تمكن من استعماله وامثال ذلك وقد يكون المقتضي للبراءة مع فقد شرط الصحة حاصلا فان المقتضي لعدمها ولولا عروض هذا المانع لم يحصل البراءة على اصل التكليف لقيام المقتضي لعدمها كمن صلى الى ما بين اليمين والشمال او الى عكس القبلة ظانا انها القبلة واستمر الاشتباه فانه هو المانع من الاعادة ولو ذكر او ذكر في الوقت لوجبت عليه الاعادة ولو ذكر انه صلى مستدبرا وجبت عليه الاعادة في الوقت وخارجه وكمن دفن بغير غسل او صلى بماء مغصوب مع العلم او دفن الى غير القبلة او مع مخالفة الترتيب في الغسل او صلى عليه مقلوبا ولم يعلم الا بعد الدفن او غير ذلك فان من لم يوجب النبش لو كشفه السيل وجب عنده امتثال للمأمور به مع امتثاله الامر قبل ذلك الا في الصلوة مقلوبا فانه يكفي ذلك مطلقا الا اذا علم قبل الدفن واهمل ولم يصل على القبر وبالجملة لم يكن الامتثال مقتضيا للبراءة وانما منعه من الاتيان بالفعل ثانيا عدم التمكن من الشرط المقتضي للصحة على اصل التكليف فاذا زال المانع قام حكم المقتضي فافهم والله الموفق

المسئلة قالوا ان الأمر بالفعل الموقت اذا خرج الوقت قبل ايقاع الفعل فيه لا يقتضي ايجابه خارج الوقت وانما وجب القضاء بامر جديد وقالوا في الاستدلال على ذلك انا نقطع بان الامر بصوم يوم الخميس لا يدل على صوم غيره باحدى الدلالات الثلاث فلا يجب بذلك الامر ولان القضاء فان الوجوب اخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يوجب ثبوت الاعم وعدم الاقتضاء دليل على

عدم الوجوب لان انتفاء الاعم يوجب انتفاء الاخص وللقطع بانه اذا قال السيد لعبده ادخل السوق اليوم لا يدل على امر عبده بدخول السوق غدا او غيره من الايام ولان الامر بالفعل في وقت مخصوص يدل على وجود مصلحة في الايقاع في الوقت المخصوص والا لانتفت فائدة تعيين الوقت ولا دلالة في ذلك على وجود المصلحة في غيره من الاوقات لتحصل الفائدة الا بامر جديد يدل على وجود المصلحة في غير ذلك الوقت المعين فاذا فقد الامر الجديد علم عدم المصلحة بل ربما يدل ذلك على وجود المفسدة ولان الامر لو اقتضى الفعل بعد الوقت لكان اداء لا قضاء لانه بمنزلة افعل كذا اليوم او في غده وهو يقتضي التخيير بين الوقتين اداء الامر به فيهما وان كان على الترتيب فلكون الثاني اداء ولان الامر والنهي انما يتعلقان على الافعال الحسنة او قبيحها ومن مقومات الحسن والقبح وقوعها على وجوه واعتبارات احدها التوقيت على ما حقق في الحكمة فعدم الامر دليل على عدم الحسن الذي هو مناط المصلحة وقال قوم ان الامر الاول كاف في وجوب القضاء فلو لم يدل الامر الثاني على عدم القضاء فيما لا قضاء له كالجمعة والعيدين لوجب القضاء بمقتضى الامر الاول لان الامر بالصوم يوم الخميس امر بالصوم لنفسه وبايقاعه يوم الخميس لكسبانه فاذا فات يوم الخميس ولم يصم ذهب الامر بالقيد وبقي الامر بالصوم لنفسه مقتضيا لايقاعه بعد وهو الحق وقول الاولين انا نقطع بان الامر بصوم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم غيره الخ انما يصح لو كان المقصود صوم الوقت المعين وليس كذلك بل المقصود نفس الصوم وايقاعه في ذلك الوقت المعين لان الوقت وان كان له خصوصية في صفة الصوم لا يستلزم اجزاؤه في ذاته بل الذي يعطيه النظر واخبار اهل العصمة عليهم السلام ان خصوصية الوقت خارجة عن ماهية الصوم وانما ذلك في صفته كالمكان واللباس والقبلة للصلوة وهو الظاهر عند الاطلاق فان المطلوب في الحقيقة انما هو نفس الصوم وفي صفته زيادة صفة لا ان المطلوب التوقيت لنفسه ولا المركب منهما لا غير وبان

ذلك جزء فلا قطع بعدم دلالة الامر الاول على الفعل خارج الوقت بل يدل عليه في الحقيقة بالمطابقة لذاته وكذلك لا نسلم ان امر السيد عبده بدخول السوق اليوم لا يدل على دخوله غدا اذ ليس مراد السيد نفس الدخول في اليوم المعين بل مراده الدخول للغرض فان كان ذلك الغرض يعلم العبد انه لا يصلح الا في ذلك اليوم بحسب العادة كان عدم اقتضاء الدخول في غير ذلك اليوم انما هو للقرينة وان علم ان سيده يريد تلك الحاجة وهي صالحة لذلك اليوم وغيره ولا قرينة معينة كان ذلك مقتضيا للدخول في غير ذلك اليوم اذ ليس مراد السيد نفس الدخول في الوقت المعين وانما ذلك للحاجة فالامر بتحصيل الحاجة وان كان في الوقت المعين فذمة العبد مشغولة بطلب الحاجة الا ان تدل القرينة بانها للوقت لا لغيره كصلوة العيد على ما يأتي بيانه وذلك لان الامر بالفعل على اربعة اقسام موقت وغير موقت والموقت ثلثة فعل امر به وبهيئته لنفسه وضرب له وقت لايقاعه فيه لتحصيل كماله وفعل امر به لنفسه وضرب لهيئته ولايقاعه وقت وفعل امر به للوقت المضروب لايقاعه فيه وفعل امر به لنفسه ولم يضرب لايقاعه ولا لهيئته وقت وهو غير الموقت فالاول كالصلوة اليومية فانها امر بها وبهيئتها لنفسها وامر بايقاعها في الوقت المعين لتحصيل كمالها فاذا خرج الوقت ذهب الامر بايقاعها كذلك وبقي الامر بها وبهيئتها لان ايجاب ذلك ليس لخصوصية الوقت فيجب القضاء خارج الوقت لخصوصيته بنفسها ومن الدليل على ذلك ان الهيئة اشد اتصالا بها من الوقت مع انها ليست ذاتية لها بل قد تنفك عنها كما في هيئة الصلوة مع العجز والفقد كمحل الطهارة وامر الموجب للايجاب ولو كانت ذاتية كالنية لسقطت عند تعذرها فلا يكون الوقت جزءا منها بالطريق الاولى فافهم الاشارة ولا يبعد لكثرة العبارات المحكية عن اهل العصمة الشهرة او رب مشهور لا اصل له والثاني كصلوة الجمعة فانها من اليومية وهي صلوة الظهر غير انها هيئتها للوقت فاذا ذهب الوقت الخاص بالهيئة بقي الوقت الخاص بالذات فتصلى فيه

اداء وفي خارجه قضاء وليست بدلاً عن الظهر والا لوجبت نية البدلية ولا واجباً مستقلاً
برأسه والا لما توجه التكليف بفرض الظهر الا بعد تعذر الجمعة فيحدث الامر بالظهر
فيكون لا ابتداء والامر به وقت بعد التعذر وهو غير متعين للاختلاف في آخر وقت
الجمعة الذي هو مبدئ وقت وجوب الظهر بانتهائه ولعدم تعين وقت التعذر واذا لم يكن
موقتاً الاول انتفى التوقيت لعدم تحققه وانتفى الوجوب لان تعين الوقت سبب
في وجوب التوقيت واذا انتفى السبب انتفى المسبب لان غير المتعين لا يصلح سبباً
واتقام لم يحسن منك ان تقول اذا صليت الجمعة سقط عنك فرض الظهر لان السقوط
فرع الثبوت ولو وجب اول الوقت وجوب مع الجمعة لاقتضى التخيير وهو ممتنع مع
تعين الجمعة او وجوبهما معا وهو قطعي البطلان او كونه شرطاً لعدمها وتعذرها وهو يقتضي عدم
الوجوب لان الشرط شرط الوجوب فلا يتحقق الوجوب الا بعد وجوده ولو كان
كذلك لكان الظهر غير موقت الاول ويأتي ما ذكرنا والثالث كصلوة العيدين فانها
انما امر بها للوقت خاصة لا لنفسها وفي اخبار اهل العصمة عليهم السلام تلويح واشارة
الى ذلك فتؤدى فيه كما ذكرنا ذهب محله ولم يبق في الفعل فائدة بعد الوقت
وحيث شرعت في نفسها وفي هيئتها للوقت كان من اداها لم تجب عليه الجمعة ذلك
اليوم لقيامها بهيئتها مقام هيئة الجمعة لحصول الفائدة بالاجتماع والوعظ في ذلك اليوم
وهو التذكير بيوم الحساب ووجه استحباب من يصليها اربعاً مفصولة او موصولة مع
عدم استجماع الشرائط ليس لانها شرعت في الوقت بل ان ما شرع للوقت لا يخلو في
نفسه من فائدة مع قطع النظر عن الوقت وان لم تكن توجب القضاء لان هذه الفائدة
انما تحققت ثانياً وبالعرض الا انها لا تنفك عن رتبة مطلق الا ان فيه لان ان كله
كذلك في الاصل انما تلحظ فيها الفائدة ثانياً وبالعرض فافهم والرابع غير الموقت امر به
لنفسه ولا وقت له ولا قضاء اذ لا اداء له الا انه ينبغي ايقاعه واما ذوات الاسباب

كما لكسوف والخسوف فهي من الموقت عند السبب شرعت لنفسها عنده فلبث بمحض السبب او خصوص
وقته والا لما وجب لها قضاء بعد انقضاء وقتها ولما لمحض نفسها والا لوجبت على كل حال
ولهذه الاسرار التي اشرنا اليها توضيحات تتوقف على مقدمات وقد حققنا ذلك
في مباحثاتنا وبعض الاجوبة لبعض المسائل ولو لم نخف الاطالة لكشفت لك الامر حتى تعاينه
فاذا عرفت ذلك ظهر الفرق بين ما للوقت وما في الوقت فاذا خرج وقت ما شرع في الوقت
وجب قضاؤه لتعلق الذمة به بخلاف ما للوقت فان قلت ان هذا التقسيم لا دليل عليه ثم
ما يتفرع عليه قلت ان هذا اصلاح تشهد به العقول وتشير اليه الاخبار بحيث من وقف عليه لا يرتاب
فيه فان قلت ان الامر بالفعل في وقت مخصوص يدل على وجود المصلحة والا لانتفت فائدة
التعيين ولا دلالة في ذلك على وجود المصلحة في غيره الا بامر جديد يدل على وجود ما في غيره
فاذا فقد دل على عدم المصلحة بل ربما دل على وجود المفسدة قلت لا منع للشك
في وجود المصلحة فيه اذا وقع خارج الوقت بعد بيان الفرق بين ما وجب في الوقت وبين
ما للوقت للقطع بوجودها فيما وجب في الوقت ما دام الامر به بل ما لم يوجد النهي عنه علا
باستصحاب لنفس الشرع لان الاصل بقاء ما كان على ما كان على ان ما شرع في الوقت
انما شرع لذاته وما كان كذلك لا تفاوت المصلحة لانها ذاتية له وما شرع في الوقت لفائدة
المصلحة والفضيلة كالامر بايقاع الصلوة في المسجد منفرداً وان سلمت ان فائدة الوقت
ذاتية فلنا لا تنحصر فيها بل تكون الفائدة من شيئين احدهما لازم للذات والآخر
للوقت فاذا بطل مقارنه وهو خارج الوقت ولو سقطت وحدة المركب بحيث يذهب
بذهاب جزئه جاز ذلك في الامر الجديد فان تركب من الوقت فان كان اداء والا كان
بالاولى فان قلت ان الامر والنهي انما يردان على الافعال لحسنها او قبحها ونحن نعرف
الحسن والقبح ونوجهها على وجوه واعتبارات احدها التوقيت على ما حقق في محله فعدم الامر
دليل على عدم الحسن الذي هو منشأ الفائدة والمصلحة قلت لا نم استفادة جميع معرفات

الحسن لا يتم مع ثبوت اعتراضها فان وقت القضاء عوض وقت الاداء وهو كاف في المدعى
لان وقت القضاء وقت فان كان موقتا بالامر الاول وترتب عليه ينبغي التوقيت الى ان
الاول تم المطلوب وان كان بالثاني ولم يترتب على الاول كان اداء لانه ابتدائي وان
كان بالثاني وترتب على الاول فاما ان يكون مؤكدا او كاشفا او مبينا للفرق بين ما في
الوقت وما للوقت ويأتي بيان ذلك كله على انا قد بينا ان الاوقات انما هي معرفات
حسن الصفة لا الذات فراجع فان قلت ان الامر الاول لو اقتضى الفعل بعد الوقت
لكان اداء لا قضاء لانه بمنزلة ان يقول افعل كذا اليوم او في غد وهو يقتضي ان الامر فيهما
وان كان على الترتيب فيكون ان ثانيا اداء قلت ان الامر انما اقتضى شيئين
احدهما الفعل لنفسه واقتضى الوقت المحدود لايقاع الفعل لئلا يقع التغرير بالواجب
لكان واجبا لا وقت له مع تكرره في نفسه على المكلف فاذا انقضى الوقت الاصل
القضاء بتجديداته وآخره لم يرتفع الفعل لان اثبات ايقاعه في وقت لا ينفي ما عداه
فليس في نفسه محصورا الا ان يكون اصل شرعيته لذلك الوقت ولما كان الفعل مرادا
في نفسه بالذات وان يوقع في الوقت المخصوص وانقضى الوقت قبل الايقاع وجب
ان يؤتى به ولما كانت الافعال لا يمكن ايقاعها الا في وقت كان الوقت الثاني عوض
عن الاول فيكون فيه قضاء فالوقت الثاني ليس بالاول ولا بالثاني ليكون اداء
وانما لزم وجوب مثله عند ذكره ثلا لا يمكن الا في وقت فهو بدل فيكون قضاء لا
اداء فان قلت انما قلت بالامر الجديد المترتب على الامر الاول لانه مستقل غير
مترتب على شيء ليكون اداء بل المراد ان ما وجب سابقا ان امر بفعله كان واجبا و
انما كان قضاء لان وقت الفعل الذي امر به فيه قد خرج فاتى بذلك الفعل
الماضي فكان الموجب له هو الامر الثاني ولما كان في غير الوقت الاول كان قضاء
قلت ان قولكم ان الامر الثاني مترتب على الامر الاول لا يخلو اما ان يراد من ذلك

ان الثاني مؤكد للاول او مقرر له او كاشف عن ثبوت ما ثبت بالاول من ترك ما معه في ايجاب الفعل
خارج الوقت او مبين له بقي وجوبه بعد الوقت لكون الامر به في الوقت فما لم يبين وجوبه
لا ارتفاعه بخروج الوقت لكون الامر به للوقت لا في الوقت او بالعكس فان كان مؤكدا
او مقررا ثبت ان القضاء بالاول وكذا ان كان كاشفا او مبينا لان انه كاشف عن
بقاء اقتضاء الامر الاول للفعل في الوقت الثاني وان كان مشتركا فان كان للنفس حظ
في التوقيت الابتدائي المستقل لم يحسن ان يكون الفعل قضاء للامر الثاني ولا اداء للامر
الاول الا ان يوزع الفعل على الاداء والقضاء وهو ظاهر البطلان او ينتفي مقتضى هذا
وهو ترجيح بلا مرجح او مقتضاهما معا فلا يكون الفعل موقتا فلا اداء ولا قضاء وانما هو
الفعل وان لم يكن له حظ في التوقيت الابتدائي فان تعلق مقتضاه بايقاع الفعل في الوقت
الاول لزم التكليف بالمحال والا لم يكن موقتا لعدم ضرب وقت له لا الاول لانه
خارج وقته ولا الثاني اذ تعلق بالفعل مطلقا دون القيد ويلزم منه عدم التوقيت
بنفسه ويلزم منه اعتبار الامر الاول في توقيت القضاء ويلزم منه عدم اعتبار الامر الثاني في
وان كان مبينا كان القضاء بالامر الاول فيما كان في الوقت لا للوقت وان كان
مؤسسا فان تعلق بالقيد لزم الاداء لانه قيد جديد لم يرتبه على الاول فهو وقت
التكليف والاول على ان الاول لم يتعلق بالقيد لانه شغله فلا يعتبر الثاني في التوقيت
فلا يكون موقتا وان كان لاستدراك المصلحة الفائتة فان كانت الاولى فرضها
متحقق بالاول فلا يحتاج الى الثاني وان كانت غيرها فهو تكليف جديد فيكون اداء او غير
موقت واما على الاضطراب في السؤال فنقول ان كان ما وجب بالاول باقيا كان
الامر به لا يخلو من احد الوجوه المتقدمة من التأكيد والتقرير والتبيين والتشريك و
الكشف وهي المقرونة على وجوب وجود الفعل بالاول ويدل الامر الثاني على الابدال
ما في الوقت مما للوقت كما مر وان لم يكن باقيا بل ارتفع بخروج الوقت فكما مر ويلزم

الأداء وقولكم ولما كان في غير الوقت الأول كان قضاء فيه اذ ان كان هذا الوقت
الثاني بالأمر الأول كان اداء كما اعترفتم به وان كان بالثاني فان كان وجوب الفعل
بالثاني فهو مراد ولا من التأسيس اللازم منه الأداء وان كان وجوبه بالأول فان كان
الوقت الثاني بالأول لزم الأداء وان كان بالثاني لزم انفكاك الفعل في الأمر به
عن الوقت وبهذا يسقط بحثك من اصلها لانا قد اشرنا الى ان المامور به في الحقيقة شيئان
بامرين امر بالفعل وامر بالوقت فلما ذهب الوقت انقضى الأمر به وبقي الأمر بالفعل في
مستمرا لان بقاء المكلف بالفعل والاجل المكلف الوقت بين الفعل وما في الوقت
فكان ذلك الوقت خارج وقت الفعل فكان فيه قضاء ولأن الفعل لا ينخلع عن الوقت
فان قلت لو كان القضاء بمقتضى الأمر الأول على ما فصلتم لما توقف القضاء على الأمر
الجديد وعدمه على عدمه قلت لما كان الأمر بالفعل في الحقيقة على الحال امرا بالفعل وبشيء
في الوقت وهذا يقتضي ان المصلحة فيه ذاتية وتقييده بالوقت لتحصيل كمال صفة وامر به
للوقت وهذا ترجح المصلحة في الا الوقت فانه كصلوة العيد والامر بهيئة للوقت
كصلاة الجمعة كما هو امر شرعه وباعتبار جهته في الوقت وللوقت كذوات الاسباب
لوقوع اسبابها في وقت وخفي التمييز بين مراتب الامر على اكثر المكلفين وجب في الحكمة
ان تجري على ما تعرفه العوام كما هو حق الامور التي تعم بها البلوى بحيث يشترك فيه العالم
والجاهل فبين لهم الشارع ما كان في الوقت مما كان للوقت فامر بقضاء ما فات
من اليومية وبصلوة الظهر مع فوات الجمعة وبعدم قضاء صلوة العيد وبقضاء الكسوف
والخسوف مع العلم او مع احتراق القرص كمالا للدين واتماما للنعمة ومبالغة في اللطف
اذ لولا التبيين من الشارع لما عرف الفرق بين كل الأفعال او حبا على انهم قال انما
يثبت القضاء اذا سبقه وجود سبب وجوب الاداء ولم يؤد المكلف حتى خرج
الوقت اما لتركه عمدا او لمانع منه عقلا كالنائم حتى خرج الوقت او شرعا كالحائض في

قضائها

قضائها صيام ايام عادتها او رخصة تمكن بها على عادة المسافرين في ترك الصيام وفي
قضائه اذا علموا قدومهم قبل الزوال والمريض اذا علم البرء قبل الزوال في جواز
تناولهم ولو لم يقتض الأمر عند وجود سبب الوجوب قضاء ذلك المتروك
لما ترتب عليه وانما ترتب عليه وتفرع عنه لوجود سبب الوجوب كالدلوك والشهر
في الأمثلة المذكورة فان قلت انما قالوا وجود سبب الوجوب دون الوجوب
فان الحائض مامورة بترك الصيام فلا يكون واجبا عليها ولهذا خطأ من زعم تحقق
الوجوب عليها وكلامهم انما هو اذا تحقق الوجوب ولم يتحقق لانها غير مخاطبة به في
حال الحيض لان سبب الوجود ليس هو الموجب للفعل وانما هو وقت للخطاب
الذي هو منشأ الايجاب قلت لا نسلم عدم الوجوب ولا عدم توجه الخطاب اليها
بل هي مخاطبة بالصيام وانما منعت من الاداء لوجود المانع فقد منعها شغلها بالحيض
فاذا زال المانع ظهر اثر المقتضي لان هذا المانع ليس مانعا من الوجوب كما هو قبل
البلوغ وانما هو مانع من الايقاع والى الاشارة بقوله عليه السلام فتقعد ايام اقرائها ولم
يقل لم تؤمر ايام اقرائها فكان ذلك مانعا من ايقاع الفعل مع استلزام الصحة و
لهذا وجب عليها قضاء ايام شهر رمضان لا ايام شوال اذ لا يعقل وجوب قضاء
ما لم يجب عليها ولو كان بامر جديد كان اداء لا قضاء وانما هو الامر للمكلف بقضاء
ما وجب عليه سابقا لما ذكرنا انفا من ان المكلف لا يكاد يفرق في التكاليف المؤقتة
بين ما شرع لنفسه في وقت فيجب قضاء فائته وبين ما شرع للوقت فلا يجب فكان
من اتمام اللطف بالمكلف ارشاده في امر بقضاء ما يجب لنفسه دون ما للوقت
لفوات فائدته ومصلحته بفوات وقته الذي شرع له فكان الأمر الجديد كاشفا
عن تحقق وجوب سابق فان قلت لو كانت مخاطبة بالصيام كانت مخاطبة بالصلوة
فيجب عليها قضاؤها لعدم الامر بالقضاء دليل على عدم الخطاب وحكمها

حكم الصيام قلت انا نقول بذلك وانما منع من الاداء عدم شرط الصحة وهو الطهارة
ولهذا التفصيل كما لم تشترط فيها الطهارة كسجود التلاوة وصلوة الاموات وكثير من
المناسك الغير المشروطة بها وغير ذلك وانما سقط عنها قضاء الصلوة تخفيفا منه
سبحانه فان قلت انكم قررتم انه اذا توجه الخطاب بالوجوب وفقد شرط الصحة كفقد
الطهورين وجب الاداء لوجود شرط الوجوب وان وجب القضاء لتحصيل براءة
الذمة فعلى ذلك يلزمكم القول بجواز صيام الحائض وصلاتها وان وجب الصيام
قضاء وسقط قضاء الصلوة تخفيفا لان ذلك مقتضى تقريركم قلت انما
قلت هناك بذلك لان المانع هو فقد الطهورين مع قبول المحل للتطهير الرافع
او المبيح وهنا المانع امر مانع من قبول المحل للتطهير مطلقا فليس فيه جهة من جهات
التطهير بخلاف حالها بعد النقاء فان المحل قابل للتطهير وذلك القبول نوع
من الطهارة ولذا قال سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن اي حتى ينقين الا انه عز
اسمه فاذا وقع عليه التطهير تمت الطهارة فالقبول هو الجزء الاسفل من الطهارة فاذا
وجد وفقد الجزء الاعلى توجه اليه حديث فاتوا منه ما استطعتم لا يسقط الميسور
بالمعسور اما اذا فقد القبول والمقبول فلا ميسور يبقى ولا استطاع يؤتى فافهم ذلك و
فانه من مكنون العلم والله يحفظ لك وعليك فان قلت ان سلم من يستدل
على مدعاكم بان الوقت للفعل بمنزلة اجل الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم
يؤد في اجله ويجب اداؤه بعده كذلك الفعل الموقت اذا لم يؤد في وقته لا
يسقط ويجب اداؤه بعده وهو قياس مع الفارق فان الدين قد اشتغلت به
الذمة في كل وقت ولهذا لو قدم على الاجل صح بخلاف الفعل المامور به فانه لا
يصح تقديمه على وقته وهو الفارق قلت ليس مرادهم ان هذا دليلهم وانهم
قاسوا هذا على ذلك وانما تسهيل الاستدلال وتنظير للدليل ولا ضرر فيه على دليلهم

ثم ان

على انه انما جاز تقديمه على الاجل لوجوبه قبله ولو وجب الفعل قبله لجاز تقديمه عليه كما
حصل وجوبها في زكوة غلة الثمر اذا انعقدت وقد وجبت عند الاحمرار والاصفرار
ولو اخرجها ح مخمنة ولما اذن في تقديم الوقت جاز كتقديم صلوة الليل للشارب
وغسل الجمعة لخائف الاعواز والرخص قبل الوقت والمانع من تقديم الفريضة
قبل وقتها لانها لم تشرع قبله لم يجز تقديمها بخلاف الدين لوجوبه قبل الاجل و
هذه حالة التنظير وثمة حالة التنظير وطالمث به وجوب قضائه بعد الاجل اذا لم
يؤد عنده بالوجوب السابق لا بامر جديد ولم يسقط بذهاب الوقت وهذا وجه
شبيه بالحق بعيده بل هو اجلا فراده فانا نقول ان الفعل يجب قضاؤه بعد
الوقت الموقت فيه بالامر الاول لا بامر جديد وهذا ظاهر وربما بنيت المسئلة
على ان المامور به شيئان فاذا ذهب احدهما بقي الآخر ام واحد ينتفي بذهاب
جزئه وربما بني ذلك على ان الجنس والفصل هل هما متمايزان في الوجود الخارجي ام لا
والحق ان ذلك لا ينبني على مسئلة الجنس والفصل لان القيد ليس جزء الماهية في
المامور به والفصل جزء الماهية والحق ان المامور به بالذات هو الفعل والقيد مامور
به والفصل بالتبع وللامر الخاص بالقيد للتخصيص على انه تبع وان لم يبن على الفصل
اصلا على ان قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله وفاتوا منه ما استطعتم ولا يسقط
الميسور بالمعسور يصدق على متحد الماهية فما بقي منها ما يصدق عليه مطلق الاسم
شرعا وعرفا ولغة مثل من ادرك ركعة من الوقت وصدقه على المقيد بعد ذهاب
القيد اولى بل لا يلزم ذلك مع وفي الاتحاد لاحتمال خصوص الفائدة به دون
القيد وان ارتفاعا لاحتمال ارادة التكميل من القيد وان لم يكن قيدا والحق ان
الجنس والفصل متمايزان في الخارج بدليل تمايز اثارهما وليس المراد من التمايز الا
انفصال والتعدد بل حصول شيئين في الخارج وتحقق اثر احدهما عن اثر الاخر دليل

التغاير خارجا لما ترى ظاهرا من الحركة الحيوانية التي ليس فيها شيء من آثار ان طلقية وبالكسر بخلاف ان الظاهر ان اثر يبوستها لا تخلف عن اثر حرارتها وهذا دليل الانكار ظاهرا وانما قلت ظاهرا لعدم الفرق في نفس الامر ولكن ليس هذا موضعه والفرض الاستدلال بجواز حمل امرهم فمر وده وبارادة المركب ثم ان اصالة البراءة فدار تنفعت بالامر الاول فلا نعم وان محلها ليس فارغا بل هو مشغول بشغل الذمة بالتكليف فاصالة بقية تستصحب لارادة للذمة بدون القضاء واحتمال البراءة وعدم ارادة خصوص المقيد لا ينفي ذلك لان الاحتمال التجويزي ليس لبادو ودعوى ان المتبادر من صم يوم الخميس وحدة المكلف به بمعنى ان المقيد والقيد جزء ماهية المكلف به معادة ودعوى ان اجراء الاستصحاب فيه لا يمكن لانتفاء الموضوع بانتفاء القيد معادة معترضة على المعارضة بنفي سؤال ليس يجري على طلب في اهل الاصول وعلى غيرهم وانما يجري على طلب في اوراد الاخبار دليل الحكمة وجوابه كذلك ان السؤال فمن المعلوم ان الاوقات مظاهر للافعال الالهية عندنا وورد الاثار كما تظهر الحرارة والرطوبة في فصل الربيع والحرارة واليبوسة في الصيف والبرودة واليبوسة في فصل الخريف والبرودة والرطوبة في فصل الشتاء وكما تظهر آثار الكسوف والخسوف في العالم فامر الشارع عليه السلام ان يصلي المكلف صلاة الكسوف ليدفع بها عنه آثار الغضب وامر الحكيم بالفصد في فصل الربيع لغلبة الدم ولم يامر به في فصل الخريف فكان الاسباب التي لاجلها الاوامر والنواهي منشؤها الاوقات لانها الاوقات ظهورات الافعال الالهية فعلى هذا ثبت ان المامور به حقيقة للوقت او هو مع الوقت لا الفعل خاصة وبهذا التقرير لا يثبت القضاء الا بامر جديد والجواب ان الذي اشرت اليه حق لا مرية فيه الا ان هذا هو ماخذ دليلنا وبيانه ان الذي في السبب الوقت يتعلق بالمكلف ولا يرتفع عنه بخروج الوقت

وان كان

وان كان تمشيا به فامر الشارع عليه السلام للقضاء انما هو بالفعل الذي يرفع ذلك فليس الفعل الوقت وانما الفعل يرفع ما لزم المكلف بسبب الوقت فلا يكون مامورا به بخصوص الوقت فاذا خرج الوقت بقي المكلف مطالبا بالفعل الا ترى ان الشمس اذا انكسفت ساعة ثم انجلت بعد ستة فمن لم يصل لم يسلم من شر ذلك الاثر وانما الاوامر الالهية والنواهي اثر ما به لدفع مضار وجلب منافع لا تنقضي بانقضاء وقت الطلب كالدم الزائد على الشخص في فصل الربيع فاذا امر بالفصد وتركه حتى خرج الوقت لم يذهب الدم الزائد بل يحتاج الى استفراغه بفصد او غيره ولو كان للوقت الذي هو السبب بحيث يذهب بذهابه لكان الفعل الذي هو الصلوة للكسوف اذا انجلى القرص ذهبت الصلوة لذهاب السبب الى هذا اشار الحديث بقوله اذا رايتم الشمس نادى ملك من السماء قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها على ظهوركم فاطفئوها بصلاتكم وهذا ظاهر بان الصلوة لم تشرع لخصوص الوقت وانما شرعت لاطفاء نيران المعاصي وان كان ذلك في الوقت المخصوص انما لكن لا يدل على انها لا تطفئ الا فيه بل هي لذاتها كذلك قال تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات الاية وفي هذه الاية اشارة لمن يفهم ان الصلوة اليومية في الوقت لا للوقت في قوله حكم واقم الصلوة حيث جعل طرفي النهار ظرفا للاقامة فافهم وقوله ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم ثم ماكتبه الله في هذا المقام

والله يعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه اجمعين محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي اني لما رايت كثرة الاختلاف بين علمائنا في اكثر طرق الاستدلال وكيفية استنباط الحرام والحلال وكثرة القيل والقال بين الاخباريين والاصوليين وكثرة وقوع كل من الاخر حتى انتهى بهم الحال الى اشنع المقال من نسبة بعضهم الى بعض الكفر والضلال واصل الاختلاف اختلاف الطبايع والاطوار وتباين المقاصد والانظار واظهار التكليف واستنبطوا واعتمدوا ان الحق لم يخلص ولو خلص لم يخف على ذي حجى ولكن اخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فمن جاء حتى نافي التكليف فضلا منه سبحانه بالترغيب والترهيب في التوقيف ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والاصل في ذلك ما قيل ان الكتاب التدويني طبق الكتاب التكويني فكما ان الكتاب التدويني فيه المحكم والظاهر والمتشابه والمجمل والخاص والعام والناسخ والمنسوخ وحرف مكان حرف والتاخير والتقديم الى غير ذلك كذلك هذه في الكتاب التكويني ففي الناس المحكم وهذا لا يستقر فؤاده الا على المحكم وفهم الظاهر وهذا يسكن قلبه على الظاهر من الكتاب وان كان يمكنه ادراك المحكم وتحصيله وفهم المتشابه وهذا لا تسكن نفسه الا بالمتشابه

ويحتج والكلام انه ان انه الحجة البالغة فلا يترك احدا الا ويعرفه الحق في نفسه قبل او لم يقبل ولا يجري الاختلاف لذاتي على الاختلاف التكليفي وكان مما وقع فيه الاختلاف باعتبار المختلفين وكثر الاختلاف فيه مسئلة الاجماع حتى ملاوا الاسماع وطنين الاصقاع واكثر منكروه والنقض والابرام حتى دخلت الحيرة على الكثير من القائلين به لكثرة ايراد وهم للاجماعات المتعارضة في المواضع المتكاثرة من كلام العلماء ممن يحتج به واشتغل القائلون بنقض ما يرد عليهم وتمادى الزمان بالناس فنسوا الاساس ووقع عليهم الالتباس حتى وجد من يحتج به لا يعرف كثير منهم الاجماع ولا ما اراد العلماء به ولا يدفع ما يرد عليه وكما طال الزمان تسلطت الشبهات ما دخلوا لان من تاخر لا يعرف من التمسك به الا ما تدرسته من الكلام الخصم ولم يتحقوا معالم الاصول ولم يتطلعوا زبدة للمحصل الى زماننا هذا وهو سنة الثالثة عشرة بعد المائتين والالف حتى بلغ باهل زماننا الحال الا انهم في ذلك اذا لم يداينظرون الى من قال لا الى ما قال وقد سرى هذا الداء العضال في كثير من الفريقين ولقد كنت اسمع بعض اهل الاخبار بنقض حجة لا بما يعقله بل بما ينقله وكذلك بعض اهل الاصول يحتجون بما ليس فيه وصول الى محصول وربما خاطبت بعض الفريقين فوجدته لا يفهم ما يقول ولا ما اقول فاحببت ان اكتب كلاما في الاجماع وفي اقسامه وحجيته وقرعه وبيان العلم به بكون دليلا ولا الى الاستبصار وعمود ميزان فسطاسه هذه الانظار وطريق وقصد واضح ليس عليه غبار وضياء نور يمشي في رتبه بصائر الاغيار ليكون دستورا في مذهب الابصار فكتبت هذه الرسالة على شتات البال من حل وترحال وتقسم فلا يجمع فيه المقال في ذلك المنوال واوردنا فيها مجمع الاستدلال على ذلك بالادلة العقلية والنقلية مقتصرا على البعض خوف الاطالة والملال وانما كتبتها لمن كان الجدال بالمقال لا لنكار يقطع العذر لان الخطاب لا يثبت معناه عند المخاطب الا اذا كان اشبهه قد سبقت اليها لتمكنها ولا يدرك اشاراته مثل ما يكرر من الكتاب لانه تحكمه المراجعة والتامل في خلاله

فيستغرق المعنى الذي يستفيده فتذهب الشبهة بخلاف الخطاب لأنه قد يذهب قبل ان يدرك
معناه ويفنى قبل ان يفهم مراده ومؤداه وقد يقبل من الكلام مع غيبة صاحبه ما لا يقبل مع حضوره
ولا اوردوا داته تلك الشبهة في اكثر الموارد وما اورده العلماء لأنهم تقدمهم انه بر فراده
كان على هذا الأساس الا انهم كانوا في زمان ليس فيه على ما اصلوا التباس فادرجوا
في كتبهم تلك الأصول ولم يقرروا ما هنا لعدم الحاجة في ذلك الزمان اليه وذلك و
لأنهم سلكوا في الاستدلال طريق المجادلة بالتي هي احسن لاقتضاء بنائهم على الظاهر لأجل
التبيين والوضوح وهي لا تقطع العذر الا اذا كانت مشتملة على المقدمات الضرورية او
المسلمة وهي في هذه المسئلة ليست موجودة في جميع انحائها فلا تكاد تقطع العذر بخلاف
طريق الحكمة والموعظة الحسنة لان طرق الاستدلال ثلاثة قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
وهو الدليل العقلي الذوقي والموعظة الحسنة وهو الالزام بما فيه السلامة كما قال تعالى فان يك
كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم وجادلهم بالتي هي احسن وهو
معروف وهذه الثلاثة الطرق هي المشار اليها في قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ولا هدى ولا كتاب منير فالعلم هي المجادلة بالتي هي احسن اذا كانت بالضروريات
والمسلمات والهدى هي الحكمة والكتاب المنير هي الموعظة الحسنة والعلماء ذكروا ان
دليل المجادلة للاوضح لانه لا يحتاج الى جزم كالموعظة الحسنة ولا الى عقل مستنير كالحكمة
فاذا من بعدهم ولم يعرف مأخذهم فعارضهم بعض من عارضهم غير عارف بالمأخذ واجاب
من لا يعرف الجواب لان الجواب المستوفى لم يذكره الاصحاب كله في كتاب وان ذكروا
بعضه لم يكتف كما في المحل الاعتراض وهذا المجيب قد لا يعرف الحكمة ولهذا اغلقت لا الورود
في اكثر الموارد وما اورده العلماء يعني من الاقتصار على طريق المجادلة الا شيئا من كلامهم جاريا
في البيان على سبيل التنبيه او مرادا به محض التفهيم وجعلتها مشتملة على مقدمة وسبعة فصول
وخاتمة فيها تذنيب فالمقدمة في تعريف الاجماع وبيان المراد منه والفصل الاول

في القسم الاول وهو الاجماع الضروري من المسلمين والفصل الثاني في القسم الثاني منه وهو الاجماع
من الفرقة المحقة والفصل الثالث في القسم الثالث منه وهو الاجماع المشهور والفصل
الرابع في القسم الرابع منه وهو الاجماع المركب والفصل الخامس في القسم الخامس منه وهو
الاجماع المنقول والفصل السادس في القسم السادس وهو الاجماع المحصل والفصل السابع
في القسم السابع منه وهو الاجماع السكوتي والخاتمة في امكانه ووقوعه وامكان العلم به وحجيته
والتذنيب في نقل ما ذكره الشيخ محمد المقاني وبحث الثاني لحجية الاجماع وجوابه وكلامنا
عليهما بما يناسب ويكون فيه تصحيح حجية الاجماع فاقول وبالله المستعان المقدمة في تعريف
الاجماع وبيان المراد منه اعلم ان الاجماع لغة يطلق على العزم كما قال الله تعالى فاجمعوا
امركم ماخوذ اما من قولهم امر مجمع اي مستور ولكنه مادة من جمع الخلاف فانه اي
مرة فكانهم ضمروا وانهم عرفها الى بعض او ستروا في جمع او انهم عن نقضها الى الجمع من
تأليف المتفرق اي التفرقة وانكم وعلى الاتفاق ماخوذ منه ايضا ومن قولهم اجمعوا اي
ونوى جميع ما يفعل البين الرجل واشترى اي صار ذا لبن وذا ثمر واصطلاحا اتفاق جماعة
احدهم المعصوم عم قطعا غير معلوم بعينه على امر من الامور وقولنا غير معلوم بعينه ليخرج ما لو
تعينه لانه اذا علم بعينه كان قوله خبرا ولم يكن اجماعا اذ لا عبرة بالاتفاق ما لم يكن احد
المتفقين وان قوله منفردا في خبر فان ... السائل كما لو امره لشئ ليس لهم
به ما لم ينقضه والا كان حجة عليه بشروط منها ان لا يخالف الكتاب الجمع على تأويله ولا
السنة التي لا اختلاف فيها وان لا يعارضه خبر اقوى منه او مساو له عند الترجيح
وان لا يوافق القوم وان لا تشهد العقل المهذب برده وان كان كما لو نقد اجماع او اصل
متحقق لا يصلح ذلك المعارض لا خراج عنه الى غير ذلك من الترجيح وانما حكمت
بانه اذا كان في جماعة قائلين قطعا غير معلوم شخصه كان ذلك حجة لقوله عم
في قولهم اذا لم يتبين لوجود المقتضي للحجية وهو قول المعصوم عم وانتفاء المانع وهو

احتمال التقية على نفسه او شيعته واحتمال ارادة احد السبعين المخرج كما رواه المفيد ره
في الاختصاص والصفار في البصائر وغيرهما عن قولهم اني لاتكلم بالكلمة واريد بها احد
سبعين وجها لي من كلها منها المخرج وقوله عم انتم افقه الناس ما عرفتم معاريض كلامنا انا
لنتكلم بالكلمة لها سبعين وجها ان شئت اخذت هذا وان شئت اخذت هذا وقوله
عم والله انا لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى نلحن له فيعرف اللحن وفي اخر حتى يكون
محدثا وهي وامثالها والله على ان المراد من كلامهم عم ليس مشرعة لكل خائض وان تحصيله
لاشخاص مخصوصة كما هو معلوم للكثرة الاحتمالات فيه فاذا كان الحال سبيلهم لا
يكاد ينقطع بمرادهم عم اذا انفرد قولهم عم ولهذا اختلفت الروايات عنهم ظاهرا اذا
وقع منهم ذلك في المسئلة الواحدة بالمكان الواحد واحتيج في فهمه الى الترجيح والرد
اليه بكل وسيلة ولو علم مرادهم من قولهم بدون دليل لاكتفى كل احد بكل رواية حصل
اليقين او الظن الذي لم يحصل اقوى منه بصحة وروده عنهم عم اختلف او اتفقت و
الواقع ان مرادهم اذا انفرد قولهم لا يعرف الا بما دلوا عليه واشاروا اليه وذلك الدلالة
والاشارة معلومة عند اهل العلم بخلاف ما اذا كان قول المعصوم عم في جملة كلام غيره فانه
يكون بحكم كلام غيره فلا يريد غير ما تريد الجماعة التي هو من جملتهم لعدم المانع الموجب
لمخالفة الظاهر كما قلنا ووجود المقتضي وهو قول الحق وحفظه على اهله لئلا يرتفع عنهم
والا لكان مغريا بالباطل والخطاء ولو اراد غير ما ارادوا لما دخل قوله في جملة اقوالهم
لما قلنا وقولنا انه لو علم قوله بعينه لم يكن حجة الا بتلك الشروط ردا على من توهم ذلك
من اهل الاصول ممن لم يكن فيه قدم راسخ وعلى من اعترض من اهل الاخبار على قول
العلماء بان قالوا اذا علم انه فيهم كان قوله هو الحجة لا الاجماع والجواب يظهر
مما قلنا من ان قوله اذا علم بعينه كان خبرا لا يزيد على قوله الذي عندنا وقد اتفقنا
على انه لا يتعين العمل به الا بتلك الشروط بخلاف ما اذا كان في جملتهم غير متعين

لا يقال

لا يقال انه اذا كان قوله مطابقا لقول المتفقين كان قوله هو الحجة وان علم بعينه لا يحتمل
الاحتمالات المذكورة لموافقة ولتلك المتفقين فلا معنى لاشتراط العلم بعدم تشخصه
لانا نقول انما يتم ما ذكرتم اذا لم يوجد مخالف او وجد مخالف وقد عرض مرجحا على
بطلان قول ذلك المخالف ولكنه امر ضروري لا ينكره احد اما اذا وجد مخالف
ولم يظهر نص على نفيه فان قوله لا يكون حجة قاطعة للاحتمالات الا بشروط
الترجيح فان قيل واذا كان الامر كما قلتم من عدم التعيين فلا بد اما ان نعين على
نفي الخلاف او لا فان نص فالحجة في نصه وقوله وان لم ينص لم يكن حجة فلا تثبت
للاجماع حجة قلت انما قلنا اذا لم يظهر نص على نفي قول المخالف لا يكون حجة الا بشروط
الترجيح اذا كان قوله ظاهرا متعينا للاحتمالات وكلامنا هنا في المذكور في الشبهة اما اذا
لم يكن ظاهرا متعينا فانه يكون في حكم اقوال من وافقهم حجة لعدم الاحتمالات فيهم
ما ذكرناه وما ... نذكره في هذا معنى ما نريد من الاجماع حيث يطلق سواء كان من طرق ثابتة
في المسئلة المستدل به عليها اليقين ام الظن وبيانه وبيان ما يحتاج اليه فيما يراد منه
عليه ما ذكر فتامل فيه والحمد لله وحده الفصل الاول في القسم الاول من الاجماع الضروري
من المسلمين الفصل الثاني في القسم الثاني منه وهو اجماع الفرقة المحقة وهذان القسمان
من الاجماع لا خلاف في حجيتهما عندنا لتحقق دخول قول المعصوم عم في جملة اقوالهم وكلامنا مع
بعض منا فلا يحتاج الى تصحيح اجماع الفرقة المحقة واثبات حجيتها وليس كلامنا مع العامة
فلهذا لم نتكلم عليه الفصل الثالث منه في القسم الثالث وهو الاجماع المشهوري وهو
ان يعلم كون قول المعصوم عم في جملة القول المشهور وذلك اذا لم يوجد قرينة من
اثارهم صارفة عن المشهور بعبارة او اشارة كما لو ثبت وفي القولان او الروايتان
في جميع مراتب الترجيح المعتبرة ولم يكن للقول المشهور الا الخبر المشهور او الشاذ مرجح
ليصار اليه الا ان احدهما مشهور بين الاصحاب والاخر غير مشهور فان الاخذ بالمشهور

متعين لان الائمة عليهم السلام قد نصوا على الاخذ بالمشهور اذا لم يكن مرجح لاحدهما واذا قلنا بتعين
الاخذ بالمشهور اذا لم يكن ذلك التعين الا لنصهم عليه على الاخذ بذلك المشهور ولم يكن
النص منهم عليه على ذلك الا لدخول قوله عليه السلام في جملة اقوال المشهور وعلامة تعين ذلك
عدم المرجح ولهذا امر عليه السلام به وسماه اجماعا كما في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال ينظر ما كان
من روايتهما في ذلك الذي حكما به المجمع من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي
ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فلذلك لم يجعل فرقه بين ما رواه
من قوله عليه السلام خذ ما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه
والمراد به المشهور فسمى المشهور مجمع عليه وانه لا ريب فيه ولا يكون كذلك الا مع تحقق
خروج قول المعصوم عليه السلام وانفراده عنهم ولا يكون العلم بذلك بمجرد الشهرة اذ رب مشهور
لا اصل له ما لم يكن على النحو الذي ذكرناه لا يقال ما الفرق بين المشهور الحجة والمشهور
الذي لا اصل له وكل منهما مشهور مع انكم قلتم انه لا مرجح للمشهور الحجة الا انه مشهور
وهذا معنى مجرد الشهرة لانا نقول الفرق بينهما ان المشهور الحجة لم يتغير المستنبط بعد
استفراغ وسعه على معارض عنه بخلاف الاخر فانه اذا استفرغ وسعه وجب في الحكمة
ان يقع على المعارض عنه والا لكان حجة كالاول ولا يقال لعل المراد بقوله عليه السلام خذ ما
اشتهر بين اصحابك بل ان هذا المشهور الذي سماه مجمعا عليه انه متفق عليه في الرواية
لان الراوي للشاذ راويه راو للمشهور وهذا لا اشكال في كونه اجماعا وهو غير ما
تريدون لانا نقول انه يأتي ان شاء الله تعالى ان الرواية اذا خالفها عمل الراوي فان
كان ذلك لانها لم تصح عنده اما لعدم صحة الواسطة او لكان عنده ما هو اصح منها
او لعدم معرفة الحكم منها فلا عبرة بروايته لها ولا يكون ذلك مجمعا وان كانت عنده
صحيحة ولا معارض لها اقوى منها فلا عبرة بروايته لها لانه فاسق فيلزم على ما يأتي في تفصيله
ان شاء الله تعالى صحة ما بنينا عليه كلامنا من ان المراد به المشهور في العمل ولا يقال انه

ولا

ذلك اذا لم يكن مرجح بخلاف ما في الرواية فانه عليه السلام بعد النص على المشهور جعل الحال كالشهور من
العرض على الكتاب والسنة وخلاف الجماعة لانا نقول انما قلنا اذا كان احدهما مشهور
الا اذا كان مشهورين فانهما اذا كانا مشهورين لا بد من الترجيح منهما كما لو تعارض اجماعان
اذ لا تزيد الشهرة على الاجماع وانما قلنا بتعين الاخذ بالمشهور اذا لم ينصب الامام
العالم به دخول قوله في المشهور وخروجه عنه قرينة تدل المكلف بالاستنباط على خروج
قوله عن المشهور فانهم عليهم السلام قد لحظوا الذين لا يهلاء الاستفتاح والتبيين انهما كان
في المسئلة قولان او اكثر فلا بد ان ينصبوا دليلا في اخبارهم عليهم السلام وارشاداتهم وهداياتهم تعرف
او تلويحا يدل على ان حكمهم وقولهم المتعين الذي هو دينهم في قول من تفقده من اهل الا
ستنباط وبعده التتبع ان لم يكن الكل فالبعض ممن استفرغ وسعه من اهل الاستفتاح
والاستنباط في تحصيل ذلك الدليل المعين لدخول قول المعصوم عليه السلام في جملة قول من
الاقوال او المعين لخروجه باليقين الذي لا يحتمل النقيض عنده في ذلك الوقت لا مطلق
ولا في نفس الامر لجواز ظهور ذلك الدليل المعين لغيره او له في غير ذلك الوقت
فمن عثر على ذلك الدليل صح له دعوى الاجماع لقبول مطلق وانه هو الفرق بين ما
الحجة او الاجماع المشهوري وبين قول من يقول ان مجرد الشهرة اجماع من حيث ورود
الاخذ بالشهرة لما قلناه ورد ورب مشهور لا اصل له وان لم يخبر على ذلك الدليل
فسبيله في الحكم على حسب ما يقتضيه من الظن فحكمه في نوى للمرتبة ان تعددت وان الحق
في الاول وان تحصيل الظن فهو المتردد الذي يقف مع عدم الحاجة الى العمل هو اولى مقلده وبحتاط
مع الحاجة كذلك ويحرم الظن والتردد في هذا التبيين ذلك لعله لان الظن والقطع
من حيث هما ليسا علما بل العلم هو المانع من النقيض ولو مطلقا ولا يكون للحاكم
ان لا يتبين العمل على الارجح لا على ظاهره بل على ما قررنا في كثير من كتبنا الذي لا ينبغي
العدول عنه كما اشارت اليه الاثار ويشهد له صحيح الاعتبار الذي ليس عليه غبار

ثم افراح له دعوى الاجماع لتعين الدليل على دخول قوله عليه السلام او خروجه فهنا بيان وهو انه
ان كان ذلك بين مشهور ونادر ولم يجد قرينة ولا دليلا يدل على دخول قوله عليه السلام في النادر
او خروجه عن المشهور بل كان الدليل على ذلك معدوما كما بيناه كان المشهور هو
المجمع عليه لكشفه عن دخول قول المعصوم عليه السلام لانه عليه السلام انما قال خذ بما اشتهر بين اصحابك
لدخول قوله في جملة اقوالهم وعلمه بان الحجة هو قوله عليه السلام ولانه ان لم يدخل في ذلك
المشهور الذي جرت عادة القلوب في الجملة على تقويته والميل اليه لم يكن صارف
اقوى من ذلك ولان الاكثر في الغالب ابعد عن الخطاء من الاقل اذ دعوى الكل
عن الامارة بل ربما وجد في بعض النصوص الاشارة الى ذلك ولم يتبين في ذلك
المشهور المذكور دخوله عليه السلام وجب عليه نصب الصارف عن المشهور والا لكان امرا
بغير قوله لانه قال عليه السلام خذ بما اشتهر الخ وهو في الواقع خارج عما اشتهر فيكون مغريا
بالباطل ووقوع ذلك منه محال لان الله سبحانه اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
والبقاء لحرف الدين نقصا وكمال الذي ينصب الوثيقة الصارفة اذا لم يكن داخلا
في المشهور ولا سيما بعد امره بالاخذ به اذ اعلام الترجيح بدون تقييد وهذا هو الاجماع
المشهوري ولا يكون منه اجماعان في وقت واحد ومكان واحد نعم قد يتجاذب
ويتعاكس مع اختلاف الزمان والمكان والسر فيه ما نبهناك عليه من ان الدليل
القاطع الدال على دخول قوله عليه السلام في المشهور انما هو باعتبار تعين المستنبط للحجة لا باعتبار
نفس الامر والسر في هذا السر ان التكاليف في الغالب جارية على الاقتضاءات
فقد يقتضي وصف المكلفين في مكان دون اخر او في زمان دون اخر حكما
غير ما يقتضيه الوصف في ذلك المكان وذلك الزمان واما حكم الله الواحد الذي
لا يختلف ابدا فانه قد يطابقه حكم الله هذا المتعدد والمتكثر وقد يخالفه والامام عليه السلام
عنده الحكمان اما الاول الواقعي الذي لا يختلف فانه عليه السلام في نفسه لا يلزم العمل به

في

في كل حال ومواسات دولة الضلال الا اذا اتفقت الامة على خلاف الحكم الذي لا
يختلف فانه يتعين عليه ترك العمل به او لم تقتض الحكمة علمه بخلافه وانما عمل بالحكم المختلف
اذا اقتضى الوقت ذلك بشرط ان يكون عاملا بالواقعي من الفرقة المحقة لئلا تنقطع
الحق من اهله لان تكليفهم عليهم السلام شاركنا في اكثر الاحوال وذلك يجري منه على حسب
ما يصلح الرعية كما قال الصادق عليه السلام وانه انما لا ندخلكم الا فيما يصلحكم واما الثاني فلتكثر
فالحكما العلماء الذين الباب الحجة ووسائطه وبين عامة الذين امرهم عليهم السلام غيبته ورعيته بالاخذ عنهم
ورد الاخذ بالاخذ عنهم وانما قصد ابهم كما اشار اليه سبحانه بقوله تعم وجعلنا بينهم وبين القرى
التي باركنا فيها قرى ظاهرة فالقرى التي باركنا فيها ال محمد عليهم السلام والقرى الظاهرة هي العلماء
المنسوبون اليهم وقدرنا فيها السير اي ما يأخذ مقلدوهم الذين هم عامة الامام عليه السلام عنهم ما
يحتاجون اليه من الاحكام وان اختلفوا لان الاختلاف اوقعه الامام عليه السلام بينهم ابقاء
لهم فهم مكلفون به وهو كما قلنا قد يطابق الاول وقد يخالفه فان لم يحصل
مانع من العمل بالحكم الاول الواقعي الذي لا يختلف في وقت او مكان وجب عليهم
العمل به ووجب عليه هدايته الوسائط اليه لرفع الاتفاق او الاجماع في ذلك
بحسب الامكان فيجب في الحكمة اصابة بعض العلماء من ابواب الامام عليه السلام ووسائط
له ولو من عالم يعتبر بعلمه لئلا يخرج الحق عن الفرقة المحقة الذين لا يزالون على الحق
حتى تقوم الساعة وان حصل مانع من العمل بذلك الحكم الواقعي بحيث يلزم منه
استيصال الفرقة المحقة كان تكليفهم فيما فيه النجاة وكان على الامام عليه السلام ان
يجري في ذلك والظاهر ان كان ظاهرا كان شيعته ان يكون في جملة القائلين
بذلك الحكم ومن منع العمل بذلك الحكم الواقعي لنفسه باطنا او كان مستترا حفظا
لوجود النوع المتوقف على وقوع الحق فيه في الجملة ولا بد في شيعته من مرافق له من
ذلك الحكم الواقعي ويكون بذلك مستترا كالامام عليه السلام او متروكا القول بانتسابه

الا الشيء لوجوب اتصاف التابع بشيء مما اتصف به المتبوع ولو من واحد من ذلك
الشيء لتحقق المتبوعية ويكون هو الظاهر على الذي لا يمنع من ظهوره مانع على المشهور
من شيعته وعليه نصب الامارات والارشادات الى ذلك المشرب حيث يحصل
لاهل الاستنباط تحقق دخول قوله الظاهري في جملة اقوال المشهور بحيث يتجه دعوى
الاجماع من المشهور لكشفه عن دخول قوله اذ ليس جايزا ان يخلوا اقوال المشهور
من قوله وان النصب له الصارف عنه ولكن عليه في سلوكه على الحكم الظاهري ما دام
المانع العمل باقرب المجازات الى اقرب الاحكام الى الحكم الواقعي الاولي فيكون
ما دام المانع ظاهر القول مع اهل القول الظاهر مستترا العمل بالحكم الواقعي الذي
لا يختلف مع بعض من شيعته مستترا ومتروك القول وربما زال المانع او حصل
مانع اخر مغاير لذلك المانع في وقت اخر فيتغير الوضع والى هذا المعنى اشرنا بقولنا
لقولنا في المشهورين الذين يكفي في كل منهما دعوى الاجماع فانهما لا يكونان في وقت
واحد في مكان واحد او مكانين يمكن اتصالهما فانا قلنا قد يتعاقب متعاكس مع
اختلاف الزمان والمكان ولا يرد عليه منع التعاكس المذكور في الاجماع المركب
لا مناقضة وعلى الامام ارشاد العلماء من فرقته وشيعته على الحالتين على المصلحة
التي يعلمها الى سلوك طريقته واجابته بعض منهم ولو واحدا القول على الغرض في
منصب دليل يدل على مراده منهم في الاختلاف والاجابة كما قاله جعفر عم
لعبيد بن زرارة على ما رواه الكشي قال عم والذي خالف بينكم هو راعيكم الذي
استرعاه الله امر غنمه فان شاء فرق بينها لتسلم او جمع بينها لتسلم وفي الحديث
عنه عم قال ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون ردهم وان
نقصوا اتمه لهم الحديث فاسمع لما تحفظ به وكن به ضنينا فانه من
اسرار الحق والكبريت الاحمر ولو لا ما ذكرناه ليطول فيهما الكلام الا انهما مذكوره

فلتطلب

فلتطلب من مظانهما فاذا عرفت ما اشرنا اليه ظهر لك انه قد يتحقق الاجماع المشهوري في
المتضادين وتجلس في الاخرين بل في مكانين لا يتصلان فاذا رايت ذلك
في كتب العلماء فلا تسارع الى تغليط احدهم او تنسبه الى الغفلة والسهو وعدم التفطن
او الى المجازفة وكان في نا طرفي كلامي هذا ايراد به ويضحك منه وانا اقول له كما قال
الشاعر عليّ نحت المعاني من مواضعها وما عليّ اذا لم تفهم البقر ولو في ذلك
واقول له كما قال الشاعر فهب اذا قبل الفصيح لبل ايغي ان ناظرون عن العقبا
هذا ولكان في قولين مشهورين نادرا الا يمكن ذلك بل كان بين قولين مشهوري
وان لم يتساويا وحصل للمستنبط الدليل القاطع على دخول قول المعصوم في
احدهما صح له ان يدعي الاجماع لكشفه عن دخول قول المعصوم وهذا هو الاجماع
المحصل كما يأتي وهو حجة للمستنبط قاطعة يتعين العمل عليه الا انه لا يكون حجة على
من لا يقف على ذلك الدليل وهذا الاجماع كثير بين الاصحاب ان منهم من يدعي الا
جماع في كتاب ويدعي الاجماع على العكس في كتاب اخر فيطعن عليه من لا يعلم
جاهلا منه بالامر ويستحي لا دخولا بما لا يعلم وتكذيب بما لم يحط بعلمه ولما يأته تا
ويله وقد يكون اجماعا العالم المختلفان ليسا محصلين بل قد يكون احدهما محصلا
والاخر منقولا او مشهورا بناء على ما حققناه وبما ذكرنا يظهر تحقيق ذلك ويتحمل
بعض الفضلاء لتشديد الاجماعات المختلفة بان قال ما معناه تحمل انهم ربما
انما نقلوا الاجماعات المختلفة عمن قبلهم فيما اذا كان الحكم مستنده خبران
تساويا فيهما جميع التراجيح بحيث كان الحكم عندهم الاخذ بايهما شئت من
باب التسليم فاذا اخذ قوم بخبر من باب التسليم كان حكمهم لا اخذهم ما دام
التساوي من جميع الوجوه موجودا وهم حاكمون بصحة الاخر مجمعون على صحة كل
منهما وكذلك القوم الاخرون الاخذون بالخبر الاخر مجمعون على صحة ما

اخذ به الاولون فاذا نقل المتاخر عنهما قول احدهما وادعى الاجماع على ذلك
فهو وان ادعى الاجماع على القول الاخر كان حقا لان كل مجمع على صحته ولا يخفى
ما فيه لان الخبرين المشار اليهما المتساويين من جميع الوجوه في جميع التراجيح لا
يكاد يوجدان فضلا عن ان يبلغا في الكثرة الى هذا الحد بحيث يكثر نقل العلماء الا
جماع عن اقوال الاخذين بهما من باب التسليم واعتذر لهم الشهيد في الذكرى
باحتمال تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف
او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعدا وارادتهم
الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم في كتبهم منسوبا الى الائمة عم واشال ذلك وهذا
اعتذار لهم وسيجي الخصوم على سعادة حجة الاجماع وابطاله كما لا يخفى على من تتبع
كلامهم فانهم كثيرا ما يتمسكون بمثل هذه العبارات فان الاصحاب اذا احتجوا
انهم يسمون الشهرة اجماعا كان اعتمادهم في اجماعهم على مجرد الشهرة لا غير مع
ان المعروف من مذهبهم انهم يطعنون على اهل الخلاف حيث لم يشترطوا
دخول معصوم في الاجماع وانما يقولون انه يتحقق باتفاق المجتهدين فهم على هذا
احسن طريقة من طريقة الفرقة المحقة لانهم انما يدعون الاجماع مع دعوى الا
تفاق جماعة يعلم دخول قول المعصوم في قولهم قطعا ويكون غير معلوم بعينه ونسبه
ولا بد عندهم ان يكون في جملة المتفقين مجهول النسب يجوز ان يكون هو الامام عم
فلا تكون الشهرة عندهم اجماعا الا على النحو الذي سمعت سابقا قوله او بعدم
الظفر بالمخالف الخ فيأتي في خلال كلامنا جوابه وبيانه الخ انه قد يكون ذلك
كاشفا لدخول قول الحجة عم في بعض الاحوال فيتحقق الاجماع فنقول ذلك
المتحمل وان امكن في بعض الافراد النادرة لكنه لا يحمل عليه ما هو كثير الوقوع
بل الاولى كما مر وبالجملة يحمل ذلك على كون احد الاجماعين محصلا مثلا و

الاخر

الاخر منقولا او لم يثبت عند غير المحصل ونقل المنقول اليهم محصل في نفسه كما يأذن او لم يثبت
المنقول عند غير المخبر به فلا عتب على مدعي الاجماع بعد تحقق الاحتجاج به مع وجود
المخالف ومع قيام الاحتمال النافي عند غيره بل قد يدعيه على خلاف المشهور في المراد
كما وقع من ائمة الهدى واعلام التقى صلوات الله عليهم اجمعين كما هو معروف من
كثير في آثارهم عم من دعوى الاجماع والاحتجاج به مع وجود الخلاف اذا قام
الدليل القاطع على المدعى لو دون كان من احد الادلة الثلاثة المشار اليها سابقا و
من ذلك ما اشار اليه الهادي عم في رسالته الى اهل الاهواز واحتجاجه بالاجماع كما
يظهر لمن تتبع كلامه هنالك فان قيل انما كان ذلك هنالك لانه فقد
به بيان الرد على العامة الذين يعتمدون الاجماع فلا يكون الاحتجاج به دليلا على
حجيته قلنا انكار ذلك ليس اصل وقاعدة شيعته الذين طلبوا منه الدليل فبين
لهم ولهذا تراه يستدل فيما لا تعلق له مع العامة بوجه كما في روايته الاحتجاج
الاتية فتأملها وذكره للاجماع الامة لا ينافي ما قلنا لان المراد منه حجية الاجماع
غاية ما في الباب انهم يعتمدون اجماع الامة ونحن نعتمد اجماع الكاشف عن
قول المعصوم عم ولهذا لو حصل اتفاق كثيرين معلومين ليس فيهم مجهول يجوز
ان يكون هو الامام لا يكون ذلك حجة عندنا فقرر الاستدلال بالاجماع
المعتبر وهو دليل على حجية الاجماع المعتبر وبطلان ما خالفه ومن تدبر كلامه عم
عرف ما قلناه وكذلك كلام الحجة المهدي بن عبد الله بن جعفر الحميري على ما رواه
ابو طالب الطبرسي في احتجاجه من كتاب اليه يسئله عن دعاء التوجه الى ان قال
عم والسنة المؤكدة التي هي كالاجماع الذي لا اختلاف فيه وجهت وجهي
للذي فطر السموات والارض الخ وهو الى امير المؤمنين عم دون في اخرها وانا من
المسلمين اللهم اجعلني من المسلمين ولم يوجد في غير هذه الرواية هذا الالفاظ

بل ما رواه اصحابنا انكار ومنهاج علي بن ابي طالب ورووا ان من المسلمين من يعتني
كما ذكرنا مع انه ع قال التي هي كالاجماع الذي لا اختلاف فيه فجعل الاجماعي
حجة يستدل به كما ترى وشبه ما لم يكن معه خلاف بالاجماع لظهور قوله بعينه ولكن
نشترط عدم معلومية قوله بعينه لما ذكرنا سابقا فلو كان الشرط الذي اشرنا اليه
سابقا حاصلا بالمعلوم ورد الاشارة بشبه ذلك بالاجماع لانا قلنا ان ظهور
كلامه مظنة للنقض واحتمال احد السببين الوجه كما ذكرنا فاذا لكان قوله في
جملة القائلين لم يرد الملازمة على مرادهم من كلامهم فلاحظ فالمشهور حجة
على ما قررنا واجماع حقيقة على ما اصطلحناه وبيان ان الاجماع انما ينعقد به اذا كشف
عن دخول قول المعصوم ع والا فليس من مذهبنا وقول كثير من علمائنا ان المشهور
ليس اجماعا حقيقة بل مجازا كما قال الشهيد ره في الذكرى الحق ان يعنيهم المشهور
بالمجمع عليه فان ارادوا دخوله في الاجماع فممنوع وان ارادوا في الحجة فقريب واحتج
على الحجة بقوة الظن في جانب الشهرة رواية وفتوى وغيره من اصحابنا بنى على ملاحظة النسبة وما
شاع مع المخالفين في تلك الدعوى والا فانا لا نتعاطاه ولا نطلقه حقيقة الا على قول من
كان المعصوم ع في جملتهم بلا فرق بين حصول ذلك في جميع المسلمين وفي جملة رجال الا انا
لا نعتمد الا على قوله الداخل في الجملة الغير المتشخص كما ذكرناه مكررا ومرد والمتذكر تذكر
فهو اجماع وحجة كما حققناه كذلك فلاحظ ما تقدم وما يأتي من الاخبار من اطلاق الاجماع عليه
والاصل من الاستعمال الحقيقة الا ان يكون المراد من الاجماع ما ذهب اليه المخالفون ولا دلالة
في الوضع اللغوي على ارادة من لم يعتبر ارادته ولا الماتحقق في اتفاق اهل الحل والعقد لقيهم
في سائر الكتب واما قول الشهيد ره في احتجاجه على الحجة بقوة الظن في جانب الشهرة فغير موجه
لانه ان اراد حجية الشهرة بدون اعتبار قول المعصوم ع فيهم ففي خبر المنع اذ رب
مشهور لا اصل له على ان ظاهر كلامه ان الظن في الحاصل من الادلة اذا وافق الشهرة

قوي



قوي وهذا ليس من الحجية في شيء بل ليس كلما وافق الدليل الشهرة قوي وان حصلت القوة
لم يستقل في ثبوته الضعيف وانما الترجيح احد المتساويين وانما ولا عبرة بالاتفاق في
بعض الاحوال مما يراد به كونه اصلا وان اريد بالحجية مع اعتبار قول المعصوم ع فلا تفيد الظن
شيئا بل لابد من القطع على نحو ما مر مكررا او ما يعتبر من الظن في الاجماع المنقول فانما هو في ثبوته
في نفسه لا في حجيته ويأتي بيان هذا ان شاء الله تعالى ولا ينافي كلامنا هنا كلامنا سابقا من ان الاكثر
ابعد من الخطاء من الاقل لان قولنا هناك ليس المراد به الاحتجاج على حجية الاكثر كما هنا فان
عرفت ما ذكرنا فاعلم انه قد بقي شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه قد اختلف العلماء في المراد
من قوله ع في مرفوعة زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك هل المراد به ما اشتهر في الفتوى
والعمل او في الرواية او فيهما معا نظرا الى ما ظهر من الروايات وقطع النظر عن المراد منها قال
انه ما اشتهر في الرواية وعليه اجتمع رواة الاخبار ومن قصر النظر الى ان المراد منها العمل
قال كما قال شارح الاصول وغيره من ان المراد به المشهور فتوى قطعا او احتمالا قال
وهو حجة لمن ذهب من الاصوليين والفقهاء الى ان الشهرة مرجحة عند تعارض الدليل
واستدل به بعض العلماء مع حجية الاجماع ثم تنظر فيه وذكر ما حاصله ان الخبر يدل على ان
الاجماع مرجح لاحد الخبرين على الاخر لا انه حجة برأسه انتهى والذي اعطانه النظر بعد ان
اعطيته حقه ان لا التفات الى القولين بل ان المراد به المعنى الذي ان المراد ما اشتهر
في الرواية فقط وهو الاخبار شاهدة به والمراد به ان شهرة الخبر بين الاصحاب وتكرره
في الاصول من المرجحات التي يتعين المصير اليه اذا لم يعارضه مرجح اقوى منه ولم يحصل
التعيين لا على النحو الذي ذكرناه سابقا واما ان المراد به ما اشتهر في الفتوى فلانه
لا يخلو ذلك المشتهر من ان يكون فتوى او رواية فان كانت فتوى وكان غير
المشتهر لم يحصل له مستند ما يقابل ذلك المشهور من صحة الاعتبار مع عدم
مقابلة اجماع مشهور او محصل ولو محتملا احتمالا مساويا بعد تمام التفتيش فان كان

ذلك المشهور من الفتوى حجة اذا لم تكن من معلومي النسب وليس ذلك لحجية مجرد الشهرة
كما ذكره بعضهم فان مجرد الشهرة ليس بحجة بل اذا كانت الامارات والقرائن
حاكمة بعدم خروج مذهب الحجة ع عنها لكم قطع محصل من قوله ع خذ بما اشتهر بين
اصحابك فان ذلك صادق عليه انه اشتهر بين الاصحاب ومن اجمال الامام ع
الدليل الصادق عنه عند الحاقية الى العمل الذي امرهم به مع امره بالاخذ بذلك المشهور
ولولا علمه والحال هذه بدخول قوله في جملة ذلك المشهور لوضع الدليل الصارف
ولما امر به والا لكان مغريا بالباطل وان كان في ذلك المشتهر رواية فلا يخلو اما
ان يكون العمل بها او بخلافها او لم يعلم العمل بمقتضاها وعدلوا ولا تركه وانما اشتهارها
تكررها في الاصول فان كان الاول فقد اتحدت الشهرة واتحد الدليل وقد مر وان
خالفها العمل بان عمل الرواة بخلافها فلا ريب في ردها لان عمل الراوي بخلاف
روايته امارة واضحة على عدم صحتها او عدم صحة العمل بها عنده والمفروض انه دليل راجح
اما ذلك الاشتهار فلا يعتمد على اشتهارها عندهم اذا تركوا العمل بها ولا التفت
الى قول من قال من اهل الاخبار من ان تركهم العمل بها لا يرده مشتهرا ان علم سبب الترك
وكان معروفا قبل ذلك عنهم وان لم يعلم او علم ولم يكن معروفا فلا يلتفت الى
علمهم بل بتركه عملهم ونأخذ رواياتهم لانهم ان لم يثبت عندهم ما ينافي العمل بها
وتركوا العمل بها كان ذلك قادحا في التثبت عند جرحهم فنترك رواياتهم ولا يرد
علينا ما رواه جابر بن الجعفي قال سمعت اباجعفر ع يقول اذا ان ادعية كلاها
علما وحكما وليست لها باهل وما كلاهما الا التشغل الا شيعتنا فانظروا الى ماء في اناء
وعيه فخذوها ثم صفوها من الكدورة تأخذونها بيضاء نقية صافية واياكم والاناء
وعيه فانها وعاء سوء فتنكبوها اكثر لان اولئك اكثرهم ثقاة وان كانوا فاسدي
المذهب ودلت القرائن على صحة رواياتهم وان كان على بعض الوجوه من اثبات التخصيص

بخلاف

بخلاف التخصيص والتقييد وغيرها بخلاف هؤلاء ولا سيما مع علمهم الامارات والقرائن
كما هو المفروض وان ثبت عندهم المانع من العمل مثبتا فلنا على انه لا يلزم من
عدم اطلاعنا على المانع عدم وجوده ولا نحتاج الى استبانته وذلك بعد قيام الدليل
على المعقول من ذلك والمراد وان لم يعلم عملهم بها ولا عدمه بحيث ارادوه الا
اشتهارها رواية ورح فان خالفها عمل غيرهم من اهل عصرهم ترك ورجح العمل
بنحو ما مر في مخالفتها العمل برواتها وكذا ان غير اهل عصرهم لان اشتهارها مع مخالفتهم
لها تدل على عدم صحتها بما ذكرنا لان المفروض انهم من اهل الاستفتاح ودليل الا
ستفتاح لا يخفى عليهم الدليل ولا يخفى عليهم المنع لما تنبئه ان شاء الله تعالى
وان وافقها عمل بعض فسبيلها كغيرها في رجوع طلبها الى الترجيح وان كان مقتضاها
حكما سكت عنه نظر فان لم يعارضها ما هو اقوى منها من كتاب او سنة او اجماع او
دليل عقل على نحو ما قرره العلماء اشكال انه يتعين وجوب العمل بمقتضاها والا فالا
قوى منها اولى منها والاقوى يرجح ما فصلنا ودخل في مجمل قولنا قبل ذلك ان المشهور
مطلقا اذا عدمت التراجيح وجب الاخذ لانه ع امر بالاخذ به ولا يأمر به على سبيل
التعيين الا لدخول قوله في ذلك لانه يعلم قوله وان لم يدخل فيجب له معارضا
فلاحظ ما مر وبقي شيء اخر وهو انه قد يقال كيف يكون المشهور حجة واجماعا
ولا يكون ذلك الا مع تيقن دخول قول المعصوم ع وقلتم ان ذلك لا يحصل اذا لم
يكن مرجح في الظاهر الا الشهرة وقلتم ان مجرد الشهرة لا يكون دليلا ولا حجة واجماعا حتى
ينص الامام ع على الاخذ بها او لا ينص على الاخذ بكل شهرة لان ذلك معلوم البطلان
بل على شهرة معينة ولا نعرفها الا بان لا ينصب على ضدها دليلا صادقا عنها فاذا حصل
المقتضي وهو امره وعدم المانع وهو الصادق عنها وجب الاخذ بها وكانت اجماعا
لكشفها عن دخول قوله فليحقق هذا وتحقيق كثير من احوال الشهرة المقتضي

والمانع اما المقتضي فلعموم قوله عم خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو صادق على افراد الكلية
ومن افرادها ما يوخذ فيه المانع وهو انه قد تكون الشهرة التي عينا والهار الامر بالاخذ بها
ولم يجد زيد في عصرها المانع عنها ويجده عمر فان قلت هذا متحقق في حق زيد فلا يكون هذا
من افراد الاجماع المحصل للمشهوري والا لم يتحقق الاجماع المشهوري والجواب
والحق انا انما نقول بالمشهوري اذا لم يمكن العثور على المانع وليس في وسعنا تحصيل
لانا مكلف بالا نقدر عليه وليس علينا التوقف اذا لم نعثر مع استفراغ الوسع على المانع
لانا مامورون بالاخذ بالمشهور فانه مجمع عليه ولا ريب فيه واما اذا وصل الينا
المانع الا انا لم نتحقق كونه مانعا فان ذلك الاجماع الذي ندعيه بالشرط المذكور
محصل للمشهوري وقدم بيانه مكررا فلاحظ ويأتي في ارتقب الفصل الرابع في اقسام
الاجماع الاجماع المركب وهو ان يستقر مذهب اهل العصر على قولين بان كان
موضوع المسئلة فالحكم فيه بالايجاب الكلي والسلب الكلي او في بعض افراد الموضوع
بالايجاب والبعض الاخر بالسلب فحكم بعض اهل العصر مثلا بالايجاب الكلي وبعضهم
اما بالسلب الكلي او بالسلب في بعض وبالايجاب في البعض الاخر فاذا استقر المذهب
على احتمالين من الثلثة المذكورة لم يجز القول بالاحتمال الثالث لانا نجزم بان المعصوم
في احد القولين الاولين فيكون الثالث باطلا قطعا فبطلان القول بالثالث ثابت
بالطريق الاول وهذا عندنا متفق عليه الا انه بعدم العلم بانحصار مذهب اهل العصر
من الوقتة المحققة في قولين وبيان طرق العلم بذلك يأتي في بيان امكان وقوعه
فرقبان الرقم ثم ان كان اهل احد القولين معلومي النسب لم يكن المعصوم
احدهم وجب المصير الى اهل القول الاخر ويكون في الفاق هؤلاء وهم من فيهم مجهول
النسب الذي يجوز ان يكون هو المعصوم اجماعا واحدا بسيطا لا مركبا وان لم يكن
كل احد من الطائفتين معلوم النسب بل كان في كل منهما مجهول النسب يجوز ان يكون

هو الامام فان كان مع احدهما دلالة على قوله يفيد القطع واليقين وجب المصير اليه و
يكون كالاول وان لم يكن يحصل تلك الدلالة للاخرين فان حصلت كان كل قول
منهما اجماعا محصلا بالنسبة اليه ولكن حجية كل منهما لا تكون عامة للاخرين كحجية
الشهرة على ما اشرنا اليه سابقا فلاحظ واما في عصر واحد فلكون حجية خاصة بالمحصل
لكن القضاء اللهم الا ان يكونا في مكانين متباعدين بعسر الاطلاع لكل منهما على قول الاخر فان
كلا منهما يكون اجماعا بسيطا بالنسبة الى مكانه وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع يوجب
العلم كان فرض المستدل طلب الدليل فان حصل دليل يرجح احد القولين تعين عليه العمل
بمقتضاه غير مخالف للاجماع وما حكي عن الشيخ رحمه من التخيير بالعمل بايهما شاء اعمالا للاخبار التخيير في
الخبرين المتعارضين مع عدم الترجيح مطلقا بناء على ان الحكم ليس بجيد على اطلاقه بل انما يكون
ذلك على اصله اذا دل الدليل على انحصار الحق فيهما وتعذر الترجيح من جميع الوجوه ومنع
الى العمل لتعيين تكليفه باحدهما عاجلا او هذا عند من لم يقل بالتوقف مطلقا او مع علم
الحاجة والضرورة الى العمل او في العبادات على انا لا نسلم وقوع تعذر الترجيح مطلقا
اذا لم يجعل انه لا سبيل الى الترجيح في حال لرفع عن التكليف والتخيير هنا يستلزم
كون نسبتي شيئين الى شيء واحد نسبة واحدة جهة ومسافة ووقتا ورتبة وقدرا من
على اشاعه لا يستلزم الترجيح من غير مرجح وما ثبت فيه التخيير من الاحكام فقد ثبت
فيه الترجيح والتخيير توسعة وتخفيف وليس هذا انه لعدم الترجيح ولولا امتنع التخيير
ويأتي انشاء الله تمام البيان فلاخيرة في التخيير واما قول بعض الاصحاب باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما فان كان الظاهر ان المراد منه التماس دليل اخر يرجح احد القولين
لانه اذا انحصر على دليل احدهما ادى ذلك الى القول به وهو قد فرض تعادلهما
والا لو كان احدهما ارجح دليلا وان لم يكن قطعيا لتعين العمل بالراجح فعلى هذا يكون
تضعيف الشيخ لقول هذا القائل بانه يلزم منه اطراح قول الامام ضعيفا واما اعتراض

المحقق على الشيخ بالاعتراض به على ذلك القائل فليس بمتجه لان قوله وقبل هذا يبطل ما
ذكره مبني الشيخ لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها
وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاتخذنا ما حظره المعصوم عم غير تام اذ لا يلزم من
التخيير ذلك لعدم تعين قول المعصوم فتخير احدهما تخير لقول المعصوم لا تركه لما
قيل في استصحاب القياس لاهل الشرع في القبلة على ان الشيخ له دليل لما بادر اليه
على ما يدعيه كما مر ولا دليل للمحقق وقول صاحب المعالم بان كلام المحقق جيد ليس
بجيد وان كان يتمنع قول الشيخ لوجوب تحصيل الترجيح في كل حال والا لا اتجه قوله
مع التعادل من جميع الوجوه والضرورة الى الحكم والعمل وذلك كله اذ التبين بتبع
احدهما بان دل الدليل القطعي على انحصار الحق في احدهما فلو لم يكن مع احدهما بل لو
ادى الدليل الى قول ثالث مبني العمل عليه لظهر انه لم يكن في اجماع من
والا لحصل القطع باحد القولين او في القولين ولا يبعد حمل قول القائلين باطراح
القولين والتماس دليل من غيرهما على ذلك اذ يبعد ممن له ادنى مسكة من السداد
تحقق له دليل قاطع على دخول قول المعصوم في الفريقين بعين لو احدهما الا على ايش
لعدم الدليل القطعي المعين حكم باطراحهما والتماس دليل من غيرهما الا على نحو ما ذكرنا
سابقا او على نحو ما ذكرنا لاحتمال عدم تحقق انحصار الحق فيهما فتبرز من الاولة على
جواز القول بغير القولين اذا لم يقم الدليل القاطع على احدهما او فيهما احتمال كثير من
الاصحاب في هذا المقام في كثير من الاحكام لغير القولين فانك ترى احدهما يقول و
لو قيل بكذا لكان حسنا وامثال هذه العبارة التي تدل صريحا على عدم سبق قائل به
ثم يقطع به ويكون قولا له بل ولغيره كما نقله ابن ادريس في السرائر عن السيد المرتضى
في قوله بالفرق بين ورود الماء على النجاسة فلا ينفعل وورود النجاسة على الماء
فينفعل قال السيد في المسائل الناصريات قال لا اعرف فيها لاصحابنا ولا قولا

صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود
النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسات وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسئلة
ويقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه
فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب
لا يطهر من النجاسة بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على
النجاسة لا تعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما ترد النجاسة عليه انتهى ثم جعل به وكان
قولا له مع انه اقر بانه لم يعرف لاصحابنا في ذلك نصا ولا قولا صريحا بل هو مذهب
الشافعي لما اداه الدليل اليه وامثال ذلك هذا مع ان المعروف من مذهب المفيد
اشتراط الكرية عند الملاقاة من غير استفصال وعدم الاشتراط في الازالة كذلك
وقد قال الشيخ الشهيد الثاني في شرح الشرائع في كتاب الوصايا عند قول المحقق قدس
سره ولو اوصى له بابنه فقبل الوصية انعتق عليه اجماعا ما معناه ان الاجماع انما يكون حجة مع
تحقق دخول قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين ودخول قوله في جملة اقوالهم في هذه
المسئلة ونحوها من المسائل النظرية غير معلوم ثم نقل قول المحقق في اول المعتبر
مستشهدا به ومستحسنا له ثم قال وبهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخر لغيره من المتقدمين
في المسائل التي ادعوا عليها الاجماع اذا قام له الدليل على خلافهم وقد اتفق ذلك
لهم كثيرا الا ان زلة المتقدم مسامحة بين الناس انتهى كلامه وامثال ذلك
كثير في كلامه وكلام غيره وان كان اكثر اقوالهم مضطربة حيث لم يعثروا على العلة التي
لاجلها جازت المخالفة او امتنعت وانما يقول بخلاف قول غيره اذا فقد الدليل
القاطع على تعيين الرجوع الى احد القولين وقام له الدليل على ما استحسنه ولهذا قد يكون
من بعضهم مخالفة هذا لما خالفه فيشنع الى الاوعلى ذلك القائل بانه ما ذهب اليه
لا قائل به بيريد بذلك ان هذا يعني القائل قد تفرد بالقول وخالف علماء الفرقة

المحققة وليس كذلك اذا انفرد بعد ظهور الدليل القطعي على ان الحق في احد القولين وانه غير
خارج عنهما اما اذا لم يحصل ذلك بل حصل له دليل على خلافهما فانه اذا
عمل بالدليل لم يكن منفردا بالقول ح بل انما قال بمقتضى ما يقولون ولكن
اكثر الناس لا يعلمون فان قلت كلام الشهيد صريح في جواز مخالفة الاجماع
مطلقا لمن قام له الدليل لعدوله وبهذا يظهر جواز مخالفة الفقهاء في كثير من
المسائل التي ادعوا عليها الاجماع الخ وهذا صريح منه في مخالفة الاجماع المركب
والبسيط قلت انما قال ذلك في المواضع التي يدل الدليل فيها على عدم تحقق الا
جماع المدعى ويدل على خلاف حكمه واما اذا دل الدليل على خلاف حكمه ولم يدل على
عدم تحققه فانه لا يقول به ولا احد من الاصحاب ولهذا قال في المسالك في
شرح قول المحقق ما معناه ان المراة المطلقة اذا تزوجها الاجنبي ثم طلقها وتزوجها
الاول ان ذلك يهدم الطلاق السابق قال بعد تقرير دليل عدم الهدم و
تقويته ولا يخفى عليك قوة دليل هذا الجانب لضعف مقابله الا ان عمل الا
صحاب عليه فلا سبيل الى الخروج عنه انتهى فمنع من مخالفة الاصل حيث لم يقم
دليل صارف عنه ومانع منه كما قررناه وان وجد دليل على خلاف حكمهم لان ح
ناقص لا ينهض به حجة الاتباع الصارف فتدبر ثم اني اقول وليس ذلك في
كل واحد من الاصحاب في جميع ما اختلفوا فيه فان الجواد قد يكبو والصارم قد
ينبو ولكن هذه طريقتهم لا يخطي المقتصد منهم المستقط سمتها وبلائه قصد السبيل
ومنها جائر ثم اذا استقر القولان وتحقق الاجماع المركب فهل يجوز
اتفاقهما على احد القولين بعد اختلافهما الحق انه يجوز ذلك لان المصيب احدهما
والاخر مخطئ ونفس الامر فاذا اتفقا ظهر خطاء القول المتروك قطعا ولا يجوز
اتفاقهم على الخطاء ومنع الشيخ على قوله بالتخيير ممنوع اما اولا فلان قوله

بالتخيير

بالتخيير انما هو على تقدير عدم الترجيح والا لما جاز التخيير بين الراجح والمرجوح قولا
واحدا واتفاقهم على قول انما هو المرجح والا لما جاز لاحدى الفرقتين ترك
قولهم والقول بقول الفرقة الثانية من غير مرجح فلا يلزم من القول بالتخيير عدم
جواز الاتفاق لا حتمالهما فلا يتخلف ان في مادة واما ثانيا فلان التخيير
انما هو بين قولين احدهما في نفس الامر خطاء وانما قيل بالتخيير لعدم تعيين القول
الصواب بعينه لكن لما لم يحصل الدليل المعين لما فيه الحق وتعذر الترجيح قيل
بالتخيير والاتفاق يعين للقول الحق وبطلان القول المعدول عنه وان كان
الاتفاق انما يكون بعد حصول الموجب فتجويز الاتفاق على القول بالتخيير كان
التخيير مشروطا بعدم حصول الاتفاق وقول المحقق هنا في الجواب عن قول
الشيخ على ما ذكره الشيخ حسن في المعالم ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد
الخلاف لان ذلك تدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون
بقوله وبقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق
فيما بعد ليس شيء لما قلنا او لان ان التخيير انما هو بين قولين احدهما في
نفس الامر خطاء وانما جاز التخيير حيث لم يحصل المرجح وليس من شروط جوازه
اصابة الصواب فقول المحقق مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد يلزم منه ان شرط
التخيير اصابة الحق لان قوله فيما بعد يدل على ان التخيير في وقت شرط الا يقع
الاتفاق في وقت بعد ذلك الوقت لانهم اذا اتفقوا كان القول المعدول
عنه باطلا فقد يكون هو المختار سابقا في التخيير اصابة الباطل فاذن شرط
التخيير الا يكون الاتفاق بعده ولا يخفى ما في كلامه على انه مفاده اشتراط التخيير
عدم حصول الاتفاق حين التخيير لا بعده ولا شرط له غير ذلك الا عدم
الترجيح وذلك بعد وجود الدليل القاطع المعين للحق في احدهما الا على التعيين

وقول صاحب المعالم ان كلام المحقق وهذا الكلام في غاية الحسن والوضع منه في نظر
كما ترى ومن الاجماع المركب ما اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين سواء نصت
على المنع ام لا اذا كان بين المسئلتين علاقة توجب التساوي ودلالة دليل
ولو لم توجد العلاقة اذا استقر العمل بالمسئلتين عندنا لان الامام عم في احدى
الطائفتين والتفصيل ح خرق للاجماع المركب وهو باطل نعم لو لم تنص ولم توجد
تلك العلاقة ولم يستقر العمل بان لم يمض وقت وان قل على العمل بهما جاز
التفصيل الحق التفصيل اذا قام عليه الدليل ولم يقم على نفي احدى المسئلتين او على
حصر الحق فيهما كما مر فراجع ما مضى هنا الفصل الخامس من اقسام الاجماع الا
جماع المنقول وهو اقسام فالمنقول بالتواتر لا ريب في ثبوته وكذا المنقول بالخبر
المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم واختلفوا في ثبوت الاجماع بخبر الواحد على القول
بحجية خبر الواحد فنفاه قوم محتجين بان الاجماع اصل بغيره والاصل اذا لم يكن يقينيا
لم يجز بناء الاحكام عليه وان كانت ظنية لان الاصل اذا لم يتعين الرجوع اليه
لكونه يقينيا لم تبن الاحكام عليه ولم يعارض خبر الواحد اذا عارضه وخبر الواحد لا يفيد
اليقين ليكون ما يثبت به يقينيا وانما اجزنا العمل بخبر الواحد في فروع المسائل مع
انه لا يفيد اليقين لانه فرد من مجموع تعين الرجوع اليه وهو السنة فلو فرض ان
السنة لا يتعين الرجوع اليها بقول مطلق لما جاز العمل بخبر لا يوجب اليقين مع
صحة العمل به بناء على تعين الرجوع الى اصله وانه اقوى وهو الحق والجواب
عما اوردوه اولا فان انا نقول ان ما ثبت حجية الخبر الواحد به من جميع الشرائط
المذكورة في كتب الدراية واصول الفقه لحجية من صحة النقل وعدالة الناقل
وعدم معارض اقوى او مساو وغير ذلك مما تثبت به حجية خبر الواحد ثبت
جريانه في الاجماع المنقول وليس الثابت بخبر الواحد حجية الاجماع التي هي ثمرة

القطع

الاجماع المنقول

القطع بدخول قول المعصوم عليه السلام وان الاصل لا بد ان يكون يقينيا ليتعين الرجوع
اليه وخبر الواحد لا يفيد القطع الثابت لنفس الاجماع في خصوص تلك المسئلة
الفرعية المدعى ثبوته فيها بالنقل وهو جزئي من الكلي والاصل هو كونه حجة يتعين الرجوع
اليه حيث تحقق وجوده في شيء وذلك لا يثبت بخبر الواحد كما ان السنة
لم يثبت كونها حجة بخبر الواحد قطعي بل بما يفيد العلم والقطع الذي يتعين به
الرد اليها كما ثبت حجية الاجماع وكما ان السنة تثبت في خصوص المسئلة جزئية
كذلك الاجماع فلا يضر ظنية طريق ثبوته مع قطعية حجيته على ان مثل هذا الظن المعتبر
هنا يؤول الى العلم لتعين العمل به ولان الحجة تثبت بالظن المعتبر كما تثبت بالعلم
كما تثبت السنة بالظن قيل هنا المعروف ان وجه الشبه في المشبه يجب ان
يكون اقوى من المشبه وهنا ليس كذلك لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جدا نادر
الحصول فالظن الحاصل بوقوع شيء امر غير نادر الوقوع من اخبار الاحاد اقوى من
الظن الحاصل بوقوع شيء نادر الوقوع وهو حصول الاجماع فالمساوات ممنوعة
فضلا عن ان يكون الاجماع الاولى وجوابه ان ندور وقوعه ليس للتعذر والعسر
لذاته لنسلم هذا التوجيه وانما ذلك لقلة المسائل التي ينقل فيها الاجماع
بالنسبة الى المسائل الخلافية التي لم ينقل فيه فندور لو فرض يرجع الى متعلقها لا
الى نفسه بل ربما يقال ان ثبوت الاجماع بخبر الواحد اولى من ثبوت السنة به و
ذلك باعتبار صراحة دلالته على المدلول بحيث لا تحتمل دلالة غالبا غيرها بخلاف
منها كخلاف السنة وصراحة الدلالة علامة قوة التحقق الذي تلزم منه الحجة فتبنى
عليه الاحكام ويعارض خبر الواحد وان كان منقولا بخبر الواحد وان ساوى
الخبر في المرجحات لصراحة دلالته واحتمال دلالة خبر الواحد غالبا على ان
الاجماع عندنا انما كان حجة لكشفه عن تحقق السنة الواقعي وخبر الواحد انما يفيد

ظن التحقق اذا لم يحتمل غيره مفهم منه فان قلت انه انما يكون مقبولا اذا توفرت
شروط وخبر الواحد اذا توفرت شروط قبوله لا يجوز العدول عنه فهو يفيد القطع
قلت انه مع شروط قبوله انما يفيد القطع بتعيين العمل به لانه او ذاك يكون راجحا
ولا يجوز ترك الراجح والمصير الى مقابله المرجوح بخلاف ما لو كان مثبتا للاجماع فانه
حينئذ وان كان ظني الدلالة الا انه بالقطع بتعيين العمل بمقتضاه ارجحيته كما قلنا يلزم
حجية الاجماع في تلك المسئلة المنقول عليها اذ ذاك المقتضى هو ثبوت الاجماع
المستلزم للدليل الجازم بخبر الواحد يفيد الظن بنفسه وانما تعيين العمل به انما يعلم
للتعيين لا للذاته واذا كان ناقلا للاجماع افاد الظن بثبوت الاجماع بنفسه ثم
اذا تعين العمل به اثمر تعين العمل بالاجماع والعمل بالاجماع نفس ثابت لا مرد له
فان قلت خبر الواحد ناقل قول فاصل قد ثبت بالدليل القاطع الرد اليه وهو السنة
واذا كان ناقلا للاجماع كان ناقلا لاصل يجب الرد اليه فما الفرق بينهما على
ان الاجماع انما وجب الرد اليه لانه مثبت للسنة فالذي ينبغي ان يقال ان
الحاكي للسنة اولى من الحاكي للحاكي للسنة قلت ان الخبر الواحد الحاكي للسنة ليس فيها
في ثبوت اصلها الواقع لا يحتمل النقيض لحاظ مكررا بخلاف الحاكي للاجماع الحاكي
للسنة لانه يحكي لثبوت الاجماع المثبت لاصلها الواقعي الذي لا يحتمل النقيض
فهذا هو الفرق فيكون العمل به اولى مع التعارض بقي هنا شيء وهو ان الاجماع
المنقول بخبر الواحد يحتمل ان يكون الاجماع المشهوري او المركب وقد تقدم حكمهما وانهما
حجة على ما سمعت ويحتمل ان يكون الاجماع المحصل ويحتمل على بعد ان يكون الاجماع
اجماع السكوتي والاجماع المحصل كما مر وبانه قد يكون حجة خاصة لمن حصله لا لمن
نقل او نقل اليه لحصول الدليل القاطع للمحصل على دخول قول الامام عم في
جملة قول القائلين ولا يحصل في ذلك الدليل لمن قبل والا لكان محصلا لا ناقلا فلا

يكون

يكون حينئذ حجة لغير من حصله وان كان منقولا فلو عارض قول ذلك الغير عن دليل
عنده صالح للاستصحاب والاستنباط لم يكن ذلك الاجماع المنقول حجة
على الطال وليله مالم يحصل له ما حصل لمن حصله بل ربما لو اطلع على ماخذ ذلك
المحصل لم يستفد منه ذلك اليقين كما استفاد ذلك منه ولهذا ترى كثيرا
منهم يحكم بحكم في مقابلة الاجماع المنقول مع عدالة ناقله واعتماده على خبره لا ذاكا
لانه ليس من نوع الخبر ليكتفى فيه بالنقل وانما هو من نوع المسائل الاجتهادية ولهذا
اشترطنا في ثبوته شرائط حجية الخبر لا شرائط نقله فلا يكون حجة لناقله بمجرد النقل
لا يقال انما علم هذا في مقابلة الاجماع المنقول لعدم ثبوته عنده لا لان المنقول لا نعلم
ليقبل ثبوته لانا قلنا لا الطعن في النقل من حيث الناقل او غير ذلك وانما هو
لعدم الاطلاع على الاصل ولقيام الاحتمال عنده لعدم توفر شروط الصحة
في الاصل واما الاجماع السكوتي اذا تحقق بعد التفتيش كان اجماعا لاشتماله في الحقيقة
على قول المعصوم وكان حجة ايضا لذلك وتمام تتمة الدليل ان شاء الله تعالى فلو علم
ان الاجماع المنقول كان سكوتيا الا انه وقع من كمال ما يمكن من التفتيش كان
حجة لكنه فيه احتمال عدم الاستقصاء كما وجدنا في كلام كثير دعوى الاتفاق
مع وجود المخالف ودعواه الاتفاق كما يحتمل عدم اعتداده بقول المخالف
يحتمل عدم اطلاعه على المخالف بل هذا هو الظاهر وهذا يكون ممن يقتصر على قول
من سبق بالاتفاق فينقل الاتفاق من كتابه ولعل السابق لم يعتد بقول المخالف
لمعلومية عنده وضعف دليله بخلاف هذا اللاحق فربما اراد بنقله عدم وجود
مخالف لا عدم اعتداده به كما اراد السابق فلو فتش لم ينقل بالاتفاق
كذلك دعوى عدم الخلاف فانها مع احتمال المخالف لا تتم الا ان يكون
ذلك بعد كمال التفتيش بحيث ينتفي احتمال المخالف او يكون احتمالا لا يعتد به

على انا نقول ان عدم الاعتداد بقول المخالف لمعلومية لا يضر باجماع
الصحيح واما في الاجماع السكوتي فانه مانع منه وان كان معلوم النسب كما سيأتي
ان شاء الله تعالى فلا بد في السكوتي من كمال التفتيش ولا يرد علينا ما اوردوه
الاخباريون من استحالة الاطلاع على جميع من يعتبر قوله من الشيعة لتفرقهم في اقطار
الارض كما سيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق في امكان ثبوت الاجماع من امكان القوم
بالحجة من ذلك عند استفراغ الوسع وبذل الجهد والا لزم التكليف
بالمحال او سقوط التكليف اذ المحال لو مرادنا بكمال التفتيش عدم الاقتصار على
بعض الممكن لمنافاته لاستفراغ الوسع وبذل الجهد بل مثل هذا الاحتمال القائم
في الاجماع المحصل والاجماع السكوتي يقوم في الاجماع المشهوري على المراد من كلام
كثير من الاصحاب الذين يطلقون فيه الظني وبمجرد الشهرة كما قاله شيخنا الشهيد ره
في الذكرى قال الحق ببعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد وانه في الاجماع فممنوع
وان اراد وانه في الحجة فقريب انتهى واكثر الاصحاب انما يطلقون الاجماع
على الشهرة على سبيل المجاز وانما يحتجون بها لتقوية الاحتجاج واما ظاهر البعض
فيكون الشهرة اجماعا اخذا من ظواهر الاخبار لا على النحو الذي قررنا كما تقرر
محتجين بقوة الظن في جانب الشهرة فيكون ذلك امارة على دخول المعصوم عم
في المشهور سواء كان ذلك في الرواية بكثرة تدوينها في الكتب او في الفتوى
والحق انه ليس باجماع ولا حجة اما الاول فلان الاجماع عندنا انما هو الكاشف
عن قول المعصوم عم ومجرد الشهرة لا دلالة فيها على ذلك بوجه من الوجوه بل
ربما انكشف العقلية في الازمان كما وجدت الشهرة تحقق الاجماع وهو
باطل اتفاقا لان مراد ذلك البعض ان مجرد الشهرة يقوي الظن
في جانبها واما الثاني فلانه متفرع على الاول ولان الظن لا يغني من الحق شيئا

بالسكوت

وانما يكتفي بالظن المستند الى النقل وهنا ليس كذلك بل في النقل بسبب شهور ولا اصل له
فان قلت قد تكلم بثبوت الاجماع بخبر الواحد من هذا القبيل قلنا انما قلنا ان الاجماع يثبت
بخبر الواحد المشتمل على شرائط قبوله التي يلزم منها تعيين العمل بخبر الآحاد وان لم يحصل به
الى حد العلم فاذا تعين قبوله تعين العمل بمقتضاه وهو ثبوت نفس الاجماع فهذا ظن
مقبول لاداءه الى القطع لعدم جواز العمل بالمرجوح بل لا يزالون يطلقون على هذا
الظن العلم الذي لا يحتمل النقيض لذلك والظن الذي منشاه مجرد الشهرة لا غير غير
مقبول لانه ظني بنفسه لا مستند له لان مجرد الشهرة كما مر مكررا ليست حجة بخلاف ظنية
طريق الاجماع فانها مقبولة لتعينها ولقطعية حجيته ولما قلنا سابقا ان الاجماع حجة
فيثبت بالظن كما يثبت بالعلم كالسنة فانها كما تثبت بالمتواتر تثبت بخبر الواحد
فاذا تقرر ذلك الاحتمال في المشهوري كان الاجماع المنقول المحتمل لاحد هذه
الثلاثة المختلفة للنوع من وهن اذ لا حجة في هذه الاجماعات المحتملة الا مع عدم الاحتمال
او مرجحية على نحو ما قررنا في المشهوري وبالجملة في السكوتي والمحصل اذ حجية مثل هذه والا
جماعات لم تثبت ولا تثبت بخبر الواحد لانه انما يثبت به نفس الاجماع لا حجيته
وتسميته مثل ذلك اجماعا في الاصطلاح والثمرة مدار ثبوت الحجية فاذا لم تثبت
الحجية لم تثبت التسمية في الحقيقة نعم في ذلك ان الاصل عدم ذلك الاحتمال اذ
من المعروف عند اهل الحق انهم لا يطلقون الاجماع الا على ما ثبت الحجية لكشفه عن
قول الحجة عم ولا يكاد يخفى عليهم ما يقدح في الحجية مع شدة احتياطهم واستفراغ وسعهم
في ذلك ولهذا كان مذهب الاكثر عدم تسمية السكوتي اجماعا على الحقيقة لكن هذا
على راي من اشترط العلم بدخول قول المعصوم عم في جملة اقوال المجمعين اما على راي من
يطلق الاجماع على مجرد الشهرة فالاعتراض عليه غير مردود

الفصل السادس

في القسم السادس منه وهو الاجماع المحصل وهو ما يحصل بالاطلاع على كثير من اقوال

الاجماع المحصل

الفرق المحقة واعمالهم ورواياتهم بطيف المعاينة وحسن السماع شيئا فشيئا حتى حصل المطلع
المتتبع القطع بان هذا الطريقة التي توافقوا عليها قولا وعملا مع فحصهم عن طريقة امامهم
وقدوتهم وان قوله داخل في جملة اقوالهم وعمله مع عملهم بحيث اذا ورد عن امامهم
خبر يخالف ذلك لما تلك المطلع له محمل صحيح عنده ليعرفه اليه حيث يحصل به حجة
على اليقين الذي لا يقدح فيه عروض مخالف لتراكم القرائن وتطابقها واتحاد اقوالهم
واعمالهم وتوافقها وهذا اول دليل على ان مذهب المتبع داخل في مذهب الشافعية
في ذلك المذهب لشدة فحصهم وتفتيشهم عن مذهب ما اخذوا به لتحصيل العلم
القطعي بان مذهب الشافعية مذهب محمد بن ادريس الشافعي وان قوله داخل في قولهم
وكما نعلم ان اقوال الائمة الاربعة داخلة في اقوال تابعيهم ويعلم الجمهور ان اقوال
الشام داخلة في اقوال شيعتهم ولا يرد هذا الا مكابر لعقله منكر البديهية فان قلت
هذا حاصل لنا اذا لم يكن مخالف وحصل الاتفاق باخبار كل قائل عن اختياره وعلم
صدقه في اخباره لا يخالف ظاهره باطنه ويكون ذلك في ان واحد وهذا متعذر في
الاتفاق والاخبار ومراطات الظاهر الباطن ويكون في وقت واحد قلت هذا
العلم حاصل وهذا اليقين حاصل وان وجد المخالف كما قررناه سابقا وانت تجد بعض الا
حكام يحصل لك القطع بانها هي مذهب الامام وان وجد مخالف فيها اذا كثرت
على ثبوته القرائن لخفى الاقوالة ومقبوليته وكثرة القائلين به واستغراب خلافه وغير
ذلك فراجع نفسك تجد ذلك ويقول فخر الدين الرازي الانصاف انه لا طريق
الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل جهل لمعرفة موقع الانصاف من النفس بل لا انصاف لكان يسمع او
يعقل ان ما يجزم به من احكام مذهبه انها من احكام مشرعة لا يشك فيها مع انه يجد من نفسه
انه لم يحط بجميع من يعتبر قوله من اهل مذهبه مع تفرقهم وانتشارهم في اقطار البلدان على

انهم

انهم من اهل الرأي والقياس والاستحسان ومن كانت هذه طريقته كثير فيهم الاختلاف و
تعدد الاقوال وهو لم يدرك الصحابة ولا التابعين ولا تابع التابعين وانما هو من
المتاخرين توفي سنة ست وستمائة من الهجرة فكيف حصل له اليقين ببعض المسائل الذي
هو اثر الاجماع لان لازمها كلها او جلها ظنية وانما حصل له اليقين للاجماع الذي ثبت
عنده بكثرة القرائن وتطابق الامارات وان لم يحس به هو لجموده على عدم حصوله فيما
تاخر عن زمن الصحابة الا من جهة النقل ولهذا اعترضه العلامة رفع الله اعلامه وقرب
عنده مقامه وقال بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الائمة عليها
علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار واعترافه عليه في غاية الظرافة رفع الله
قدره ومكانه وانا اقول لما قال الشيخ اذا قلت حذام فصدقوها فان القول ما قالت
حذام وورد اعتراض العلامة من لا يعرف الكلام ولا يروم مراده كما ذكره صاحب المعالم
بقوله وان يبعد الاحاطة بما قررناه جيبا رحمه الله فانه هذا في اغراض عن ذلك القائل لان
ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة
لا مطلقا وكلام العلامة رحمه الله انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح
قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار انتهى ويريد بما قرره قوله
الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة
النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
وكل اجماع يدعى في كتب الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستند
الى نقل متواترا واحادا وحيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد
بها ما ذكره الشيخ الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع انتهى

اقول ولا يخفى بطلان هذا من وجوه منها ان ما قرره من قوله الحق امتناع الاطلاع عادة
الى مصادرة لان هذا الدليل هو المدعى مع انه يلزم منه ان الاجماع ليس المراد به ما
تعنى الخاصة بل المراد به ما تريد العامة من الاحاطة باقوال الكل ونحن نريد به ما يكشف
عن قول الحجة عم في جملة اقوال جماعة لا كل ذي قول ولا انه يمتنع الاطلاع على دخول
قول الحجة عم الا مع الاطلاع على الكل لحصول اليقين في بعض المسائل مع وجود الخلاف
في مقابلها مع انا في الحقيقة لم نحط بجميع المخالفين لانا لم نطلع على جميع اقوال كل من
يعتبر قوله لكثرة تشتتهم وانتشارهم في البلدان كما هو معلوم هذا ولا ينكر
عاقل منصف من اهل العلم حصول العلم واليقين ببعض المسائل في مثل هذه الحال بحيث
يجزم ان هذا مذهب الامام عم وليس ذلك الا لحصول الاجماع وان لم يعرف وجود
المخالف وان كان مجهول النسب لان ذلك انما يقربا يتوقف حصول اليقين
منه على انتفاء مجهول النسب لعدم تحققه الا بالانتفاء وليس ذلك وانما ونحن نحيل
في هذا على الوجدان فمن لم يجد ذلك في بعض المسائل فليس الا ان يصلح وجدانه لان
لا يفيد احد عن يعتبر عنه ذلك وانما اقول لك ايها المنكر كما قال المتنبي شعر
اذا اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء ومنها ان قوله كل اجماع يدعى في
كتب الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى ليس مستند الى آخره ان اراد انها كلها
محصلة او منقولة عن محصلة وليست منقولة عن الاجماع الذي هو عبارة عنده عما
تدل عليه عبارته من اتفاق اهل الحل والعقد ظاهرا وباطنا في ان واحد لتحصيل
العلم بدخول قول الامام عليه السلام في جملة اقوالهم وان لم يحصل الاتفاق
لم يحصل الاتفاق لم يحصل العلم بل مراد ما اوجبها الى الاجماعات المحصلة كان
يدعي شخص الاجماع على جواز مسئلة ويدعي الاخر الاجماع على تحريمها مثلا او نقلا
وذلك مع انهما في عصر واحد كالعكس لان ذلك المدعى طريقه الاتفاق لوجب

كذب

كذب احدهما وافتراءه اذ لا يخفى على اهل كل عصر الاجماع منهم الذي طريقه الاتفاق في
بل ولا على من بعدهم حتى يدعي مدعي الاتفاق على خلاف مقتضى ما اتفقوا عليه
فكما لا يصح دعوى اجماعين كذلك مختلفين في الدلالة كذلك لا يصح نقلهما كذلك النقل
المعتبر والعلماء رضوان الله عليهم اجل شانا ومعرفة ودينا من ان يقع منهم مثل هذا في
معا اكثر من مشى على ظاهر العبارة في حفظ الثواب وعلم بان ذلك مراد الاصحاب
هيهات ليس لمحل المسئلة جواب ولا يجب ان يراد بذلك الشهرة مع عدم النقل
المذكور لان الشهرة انما يجوز ان تسميتها اجماعا المتاخرون واما المتقدمون فلا
يطلقون الاجماع على غير الاجماع وانما فتح ذلك بعض المتاخرين لما راى الاجماعات المختلفة وكان لا يعرف من الاجماع الا طريق معرفة الاتفاق كما اشرنا اليه
فلم يجد بدا من ان يقول انما اراد وابها الشهرة حيث اعجزه التخريج لو لا فرق في
تحصيله بين ما هو في عصر الشيخ وما بعده وبين ما قبله وليس المراد منه ان ما تبين فيه
دخول قول الامام حيث ما يوجد يوجد وحيث ما فقد فقد لا خصوص الاتفاق وان
كان يلزم منه ذلك اذ لا ينحصر فيه بل لو لم يعتبر ذلك في الاتفاق لم يعتبر الاتفاق
ومنها ان قوله في سياق كلام العلامة ره انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح
به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الخ خلاف مراد العلامة ره لانه
لا يريد به حصوله من طريق النقل اذ ليس في ذلك اشكال على فخر الدين الرازي
ليعترض عليه العلامة باثبات ذلك اذ ان العلامة ره مع ما هو عليه من الذكاء وجودة
المعرفة باساليب الكلام واصطلاحات اهل العلم يرى الرازي حصول الاجماع من
غير طريق النقل ويعترض عليه العلامة بحصوله من طريق النقل بل مراد العلامة اعلى الله
مقامه ما ذكرناه سابقا من بيان ان احد طرق تحصيل الاجماع مبني به انما لا يزال كون حكم
المسئلة الفلانية الوجوب بطريق الحماعة وينقل ذلك لكل من العلم والمتعلم

السامع والقائل والصغير والكبير حتى يكون ذلك شعارا يعرف به اهل الخلاف ونعرف انه
لم يكن معروف دينه قبل ذلك بحيث يحصل علم الجازم بان ذلك مذهب الامام عليه السلام
لكثرة تراكم القرائن وتطابقها فتحصيل هذه الطريقة تحصيل الاجماع واما ما اراده من الاجماع
النقل كما يزعمه الزاعم وقد يحصل الاجماع في هذا الزمان بالمعنى الذي يريده منه الاصحاب
ايضا لمن تفرغ للاخبار وعرف الخواص له في اخبارهم وعرف احكامهم فتنطقه عباراتهم
واشاراتها بحكم المسئلة ونظرا الى الاخبار المخالفة لظاهر تلك التي هي مستند حكمه فيعرف
المراد منها بحملها على ما اريد به ووضع الكلام لمواضعه بدلالة ما يحواه حتى وصل بذلك
الى حد اليقين بان قول الامام عليه السلام الذي هو دينه كذا وكذا وان قوله في الاخبار انما
اراد به مطابقة التدوين للتكوين والخلاف والاختلاف واستعطاف [illegible]
الامكان لينجو بمن نجا ويهلك من هلك الا ترى ان الاختلاف الواقع في اخبار
اكثر من المذاهب الحق ومن جميع مذاهب اصحاب الباطل فلا تجد حقا ولا باطلا
الا واليه اشارة ويجد بعد ذلك اخبارا لا يصلح دليلا لمذهب من المذاهب
المعلومة وانما يصلح لما يتجدد على ممر الدهر ان لا يكون دليلا لو اتفق لم يكن
بعد والتقية يتجدد والحق واحد لا يتعدد فيه ثم اذا عرفت المقصود وتحقيقه
ما ذكرناه عرفت صحة حصول الاجماع في كل زمان والحوالة في ذلك الى الشهادة على العزو
والوجدان لمن عرف طريق التحصيل وتتبع الشيء وهو انه قد يقال بان الاجماع بجميع
انواعه في الحقيقة كالمحصل فالفرق بينهما وما الفائدة في التقسيم والجواب اما الفرق
بين الانواع فباعتبار كيفية الاثبات حصل الفرق لا الثبوت فان الضروري
من المسلمين والضروري من الفرقة المحقة التي لا يختلف في مقتضاه اثنان في انعقاده
بحكم وجود الاعيان لا يحتاج ثبوته الى الاثبات في الاذهان والعيان اذ لا خلاف في
مقتضاه فيجب اثباته لنفي مقتضى الخلاف الا ان هذا الحكم مستمر على الاطلاق في الاول

جواب اعتراض ان الكل الاجماع محصل
ما فائدة التقسيم

واما اثباته في غير ذلك عند الفرقة المحقة واما سواهم فيحتاج الى الاثبات في الاحتجاج
على غيرهم بما لا يمكنهم رده مما يفهمونه ولا ينكرونه كما ترى ان الاصحاب رحمهم الله يستدلون
على غيرهم في هذا المقام بهذا الاجماع الذي هو عبارة عن اجماع اهل البيت عليهم السلام الذين اجماعهم
حجة وقولهم حق لاية التطهير وحديث الثقلين المتواتر معنى الى في الاحتمال والعموم
وحديث الصحابة كالنجوم وغير ذلك على ان ذلك انما هو لاثبات الحجية
لا لاثبات نفس الاجماع لانه لا يمكن تحديده فيحتاج الى الاثبات في نفسه كالاول
واما الاقسام الخمسة فلا فارق بينها الا في اثباتها ولا فائدة بعد التحقيق واحد ولا
الفائدة في التقسيم فهي معرفة ما لا يحتاج بعد تحققه في الاحتجاج به الى الترجيح والتصحيح من
المحتمل والصريح وما يحتاج في بعض الاحوال الى ذلك لقيام الاحتمال كما مر سابقا وياتي
ما يدل على ذلك كما اذا وصل الينا الاجماع المنقول بخبر الاحاد فانا نعلم ان
الاجماع المنقول لم يكن ضروريا فيما سبق بل ادعي مع وجود المخالف والا لنقل
لنا بطريق التواتر لان الضروري لا يكون مجهولا ولا يجوز تبدله ولا مخالفته لان
مقتضاه باق ببقاء التكليف وكذلك المركب المتحقق ظهوره لانه لا يزال كك
ما دام التركيب فان انقرضت احدى الطائفتين كان كالاول في حال احرازه [illegible]
ان يكونا معلومين لا يكونا مجهولين لا يصلان الا بطريق نقل الاحاد فالمنقول
بطريق الاحاد لا يكون في الحقيقة الا الاجماع المحصل وفيه ما تقدم من الاحتمال
ثم لو كان مقتضى الاجماع مسئلة ليست مما تعم به البلوى بحيث تناط با
فعال المكلفين وانما الحاجة لها من بعض الناس نادرة الوقوع فالمنقول ح
كالمحصل يحتمل الضروري وانما لم ينقل بالتواتر لعدم عموم البلوى بها فلم يعتنوا
بها وانما تكون حاجة لبعض الاشخاص في بعض الاحوال كالاجماع المنقول بنقل
محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي صاحب كتاب الرجال على الرجال الثمانية عشر المعروفين

ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عنهم واقروا لهم بالفقه فان مثل هذا يحتمل الاجماعين
الاجماع المنقول والاجماع الضروري من الفرقة المحقة الخاص بهم لا لاكتشاف عما فلا
يكون فيما تعم به البلوى منه احال انه تعالى وليس احتمال [illegible] حجيته ناشيا من ان مقتضاه
ليس بصريح الدلالة في الحجية لانه يحتمل ان مقتضى هذا الاجماع احد الوجوه المذكورة
اما صحة الارسال او صحة العمل بالرواية او صحة ورود ما عن المعصوم او صحة
الواسطة بينهم وبين الامام عليه السلام او تحسينهم في انفسهم او رجحان رواياتهم على غيرهم مع
تساوي المرجحات بل هو ناش عن احتمال عدم التحقيق اما في نفسه او في عمومه لكوا
كونه محصلا خاصا بالمحصل كما مر فلاحظ ولهذا كثيرا ما يطرح الشيخ قدس سره في
كتابي الاخبار العمل بمقتضاه مع قرب زمانه وجودة اطلاعه وملاقاته لمن قارب
زمان الدعوى وتبعه كثير عن تاخر عنه فبمثل هذا ونحوه يظهر فائدة التقسيم ولهذا
ترى كثيرا منهم يقول الاجماع المنقول بخبر الاحاد كالعلم بخبر الواحد في المفاد حتى في
الاجماعين اذا تعارضا وجب الترجيح منهما كالخبرين ولا يخفى عليك ان هذا
الكلام حسن في الجملة لا في التحقيق لان دلالة الاجماع كما مر اقوى من دلالة الخبر واشد
تشبيها واما الترجيح بين الاجماعين فهو اصعب من الترجيح بين الخبرين لانا نقول
انه لا يجوز الاقتصار في الترجيح منهما على صحة النقل واصرحية الدلالة كالخبرين بل
لا بد من التبادر قدمنا سابقا لان الاجماع المنقول يحتمل الاحتمالات المتقدمة
فيحتاج الى المرجحات من الاخبار والاعتبار ومن عمل العلماء الاخيار مثل مسئلة الصلوة
في فرو السنجاب فقد اختلف فيه الاصحاب فذهب الشيخ في المبسوط واكثر
المتاخرين الى الجواز حتى انه قال في [illegible] فاما السنجاب والحواصل فلا خلاف انه
تجوز الصلوة فيها وظاهره دعوى الاجماع وانما قلت ظاهره لان هذه العبارة
حيث تطلق انما يراد بها ذلك ومن دعوى الاتفاق التام الذي هو عبارة عن

تعارض الاجماعين المنقولين
والاجماع على التفصيل

الاجماع ولو اراد به عدم اطلاعه على المخالف لقال فلا اعرف فيه خلافا كما هو عادته
لديهم الا ان في ذلك احتمال ان يدل على ذلك الحكم بالمنفي فكما ان استعمالها
مشهور في الاتفاق كذلك لفظ مرضيع لدلالته ما هو من دعوى النفي والعلامة نسب
الجواز الى الاكثر والشيخ في الخلاف وفي المطاعم من [illegible] ذهب الى المنع وهو اختيار ابن
البراج وابن ادريس وهو ظاهر ابن الجنيد والمرتضى وكذا ابو الصلاح وظاهر ابن زهرة
في الغنية نقل الاجماع عليه ونسبه الشهيدان الى الاكثر وذهب ابن حمزة الى الكراهة
والصدوق ذكر في الفقيه وقد روى فيه رخصة بعيد نقله عن رسالة ابيه الجواز وقال
المجلسي في مجلد الانوار والاخبار فيه مختلفة والجمع بينها اما بحمل اخبار المنع على الكراهة
او بحمل اخبار الجواز على التقية ولعل الاول ارجح اذ مذهب العامة جواز الصلوة في
جلود ما لا يوكل لحمه مطلقا واخبار الجواز مشتملة على المنع من غيره وان كان الاحتياط
في الاجتناب انتهى وعلى ظاهر الحال فتصادم الاجماع من الشيخ على جواز الصلوة فيه و
الاجماع من ابن زهرة على المنع فنقول اولا لا يجوز ان يراد بهما هنا معا الاتفاق
لان القائلين في عصر واحد كلاهما قرأ على الشيخ المفيد وكيف يخفى على واحد منهما
اتفاق اهل زمانه حتى يدعي الاتفاق على خلافه مع عدالتهما واجتهادهما وشدة احتراز
عما ينافي قولهما ولا يراد بهما معا الشهرة لان عبارة الشيخ تابى ذلك في حق دعواه
ودعوى السيد ابن زهرة لنفيه الخلاف يقبل مطلقا ولا يتجه ان يراد بنفي الخلاف
نفي الخلاف المعتد به لان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولقوة الخلاف من
الطرفين ولا يمكن ان يحمل الا على المحصل وذلك على نقل ابن زهرة متجه لا على
نقل الشيخ لنفيه الخلاف الا ان يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولهذا
نسبه الى الاكثر بل قد خالفه هو في الخلاف والمطاعم من بعده وهو المعروف من مذهب
من ذكرنا سابقا ولهذا نسبه الشهيدان الى الاكثر كما مر فيتجه احتمال المحصل على نقل

سهوا

الشيخ ايضا فلم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر فان جهة ان قليلين في الجملة ولا من جهة النقل
لانه كما ان الاجماع هو الظاهر من كلام الشيخ كذا هو الظاهر من كلام ابن زهرة على النقل
عن عبارته ولا من جهة العموم لان المحصل حجة خاصة بالمحصل عن كشف الواقع ولا من
جهة التحقيق فلم يبق ترجيح الا من جهة المستند والاخبار فانا تتبعنا وجدت مستند كلام
ابن زهرة عاما مثل رواية ابن بكير قال سأل زرارة ابا عبد الله عم عن الصلوة
في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه من املاء رسول الله
ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله و
روثه وكل شيء منه فاسدة فلا تقبل تلك الصلوة حتى تصلي غيره مما احل الله اكله ثم
قال يا زرارة هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زرارة الحديث ورواية
ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل
لحمه من غير تقية ولا ضرورة فكتب لا تجوز الصلوة فيه ونحوها ولما يحتمل خصوص
الاول في السنجاب لذكره في السؤال فيما سئل عنه يحتمل خصوص الجواب بالسؤال
لدلالة الاخبار المخرجة على المنهي عنه وهذا ظاهر واما مستند دعوى الشيخ فما في كما
في رواية مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن عم عن الصلوة في السمور والسنجاب
والثعالب فقال لا خير في ذلك كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم وفي
رواية علي بن راشد عن ابي جعفر عم قال صل في الفنك والسنجاب فاما السمور
فلا تصل فيه قلت فالثعالب يصلي فيها قال لا ولكن تلبس بعد الصلوة الخ و
رواية بشير بن ابي بشار اصلي في السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا تصل في الثعالب
ولا السمور ومثل رواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا عبد الله عم عن لبس الفراء
والصلوة فيها فقال لا تصل فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت او ليس الذكي ما ذكي
بالحديد قال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه قلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم فقال لا

بأس

بأس بالسنجاب فانها دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه واله اذ نهى عن
كل ذي ناب او مخلب وهذه واشباهها خاصة والخاصة تحكم على العام ولا سيما الاخيرة
المبينة لكون السنجاب ليس مما نهى عنه ولا يعترض بالارانب لانها لا تأكل اللحم اذ هي
مما نهى عنه فيكون قول الشيخ في المبسوط اظهر واشهر ولا تحمل هذه على التقية كما ذكره
عن صاحب البحار ولو جمع بينهما بالحمل على الكراهة كما اختاره ابن حمزة لكان حسنا الا ان
النهي عنه في الحقيقة لا نهي عنه صريح والعموم كما ذكرنا مخصص واحتمال الدخول معارض
باحتمال الخروج بل لشبهة الخلاف ومع هذا فالاحتياط لا يخفى هذا حكم المسئلة وبيان
ما يخفى فيه من كيفية ترجيح الاجماعين المتعارضين اذا اتحدا والترجيح من ان قبل او النقل
او التحقيق او العموم او غير ذلك رجعنا الى المستند فترجح به كما رأيت لا يقال
ان مذاهب من ذكرت سابقا كابن البراج وابن ادريس والمرتضى والشيخ في الخلاف
ومسعودية لما يظهر من نقل ابن زهرة لانا نقول بل الظاهر انهما مضعفة في تلبيسه
الترجيح الا النقل ايضا لان عبارة الشيخ في الخلاف ليست صريحة في المنع بل ظاهرها على منع
المخالف الجواز فانه قال فيه كل ما لا يؤكل لحمه لا تجوز الصلوة في جلده ولا وبره ولا
شعره ذكي او لم يذك دبغ او لم يدبغ وروي رخصة في جواز الصلوة في الفنك
والسمور والسنجاب والاحوط ما قلناه انتهى واما كلام ابن الجنيد هو يصلي في وبر ما احل الله
من الحيوان دون ما لا يؤكل لحمه ولا تصل في جلده ايضا ذكاه الذابح او لم يذكه انتهى
وكلام ابي الصلاح كذا تجتنب الصلوة في النجس والمغصوب والسنجاب والثعالب وجلود ما
لا يؤكل لحمه وكان منه ما يقع عليه الذكوة انتهى وقال المرتضى في الجمل لا تجوز
الصلوة فيما لا يؤكل لحمه واطلق وقال العلامة في المختلف وكذا قال ابن زهرة
يعني مثل قول المرتضى وهذه واشباهها عبارة المانعين واغلبها من هذا القبيل مطلقها
والمقيد منها اذا تأملت ما فعله وجدته مطلقا وهو مستند ابن زهرة وذلك

الاجماع السكوتي

مما يضعف نقله الاجماع بخلاف عبارة المجوزين فانها مقيدة مخصصة ومستندها كذلك
فيكون ذلك مرجحا لحكم المبسوط فالقول بالجواز لمن لم يطلب الاحتياط اقرب
والله سبحانه اعلم وانما ذكرت هذه المسئلة دون غيرها مع ان غيرها اظهر في تحقق
الاجماعين وتعارضهما لفائدة تبين احديهما الدلالة على استنباط الاجماع وتحصيله و
كثرة تعارض الاقوال والثانية الحاجة الى معرفة حكم المسئلة لبعض الناس على
جمع هذه الكلمات الفصل السابع في القسم السابع منه وهو الاجماع السكوتي وتحقيق
فيما اذا قال قائل من اهل الحجة واستفاض بحكم وسكت الباقون ممن علم بحكمه
او تحقق ذلك الحكم ممن عمل به هو او مقلده ولم يكن راد لذلك ممن يعتبر قولهم
حيث لا يعتبر اعتبار الاتفاق بالاتفاق او ممن يحصل بهم الاجماع فيما يرى القرويني
واختلف الكل للعلماء في هذا فقيل هو اجماع وحجة لحصول شرائط ذلك فيه وقيل
هو اجماع كالظاهر الجاري على الالسن ليس بحجة لجواز ان يكون مذهبا لكتب
التصويب وانما لم ينكر على ذلك القائل لانه يرى ان لكل مجتهد مصيب ولا يجوز
الانكار عليه فان لم يرتض به او درك اجتهاده او اداه الى التوقف في المسئلة فيكون فرضه
الكف او السكوت حتى يرجح احد الطرفين فيوافق او يخالف فينكر او للتمهل
لينظر في نفع المسئلة او لخوف الفتنة بالانكار او اعتمادا على النظر في غيره يكرمه
وغير ذلك فاذا احتمل امثال ذلك لم يكن حجة وقيل هو حجة لان الاصل والظاهر
خلاف ذلك كله ولان احتمال التصويب والتمهل والتوقف والانفلال
بالحجة وامثال ذلك احتمال مرجوح والاحتمال اذا لم يكن مساويا لا يقدح في
الاستدلال اذ الحجة تقوم بالاستدلال بالراجح والظاهر وليس باجماع اذ الاجماع
هو الاتفاق لا عدم الخلاف الذي هو السكوت وقيل ليس باجماع ولا حجة لما
ذكر وقيل هو اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر استظهارا لكون المراد من عدم

الخلاف

الخلاف هو الاتفاق وقيل غير ذلك والحق الحقيق بالتحقيق هو الاول وفاقا للاكثر اما
انه اجماع فلان الساكتين لا بد وان يعتبر فيهم دخول المعصوم كما يعتبر في كل اجماع
عندنا اذ بدونه لا يكون الاجماع عندنا حجة اتفقوا او اختلفوا سكتوا او نطقوا
كما هو معلوم وقد تقرر وعلمه واطلاعه على قول القائل لا بد وان علمه بذلك و
اطلاعه عليه لا يكون ذلك اجماعا الا فوق بين السكوت وغيره ما ظاهرا الا باعتبار
دخوله في تحقق الاجماع وقوله بذلك القول كما سبق لا باعتبار عدم الاطلاع
على خلافه واما باطنا فلما تواتر معنى من الاخبار وثبت في صحيح الاعتبار الذي ليس
عليه غبار انهم عم لا يخفى عليهم شيء من احوال الناس واقوالهم وان لهم مع كل ولي اذنا
سامعة وعينا ناظرة وروي ان الله سبحانه يعطي وليه عمودا من نور يرى فيه اعمال
الخلائق كما يرى احدكم الشخص في المرآة فقال السائل عمودا فقال عم اتظن انه عمود
من حديد انما هو ملك انتهى وذلك كله من قوله نعم وقل اعملوا فسيرى الله
عملكم ورسوله والمؤمنون وهذا لا ريب فيه وما ذكره بعض الاصحاب من انهم
لا يعلمون الغيب فهو حق منهم وسر الله عليهم على الظاهر والمنوط بالاحكام
وهذا الذي نحن فيه من الاصول فلا بد من تحققه ظاهرا وباطنا او نخص بالغيب الحاجب
من ذات الله وصفاته الذاتية وان المراد انهم لا يعلمون الغيب الا ما علمهم الله
والا فانهم اذا شاؤوا علموا وعندهم الاسم الاكبر وهو النقي الاعظم والكبر و
هذه الحروف يعلمون بها ما شاؤوا على ان الانبياء الاولياء كرسي وعيسى
وسليمان وسائر الانبياء اخبروا بكثير من المغيبات بواسطة الوحي واتباعهم
والوحي الذي نزل عليهم حسنة من حسنات محمد وآل محمد وقد نزل القرآن المحكم
بذلك في حقهم قال الله سبحانه وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله
يجتبي من رسله من يشاء والمجتبى من محمد على واهل بيته وقال نعم عالم الغيب فلا

يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والمرتضى من هو ارتضاه واهل بيته عم ولا نقول انهم
يعلمون ولكن الله يعلمهم ما شاء من احوال الخلق لانهم الشهداء على الخلايق ولا
يشهدون الا بما هم يشهدون ونقول له تعم وكل شيء احصيناه في امام مبين وقال
تعم في كتابه ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى
لقوم يؤمنون فاذا كان القرآن فيه تفصيل كل شيء وهم عم مخاطبون وجب ان يعلموه
والا قبح خطاب الحكيم لمن لا يعرف خطابه ولا يدرك فهمه قوله تعم وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون ان المتشابه خاص لكن القرآن والعلماء الفقهاء يعلمونه
ويتبعون والراسخون لاجل ذلك وشلابجو ونحير يقولون الا الراسخين و
الحالية لان الاشتراك في العلم بتاويله يوجب الاشتراك في قول امنا به الخ و
ذلك غير جائز او يعود الى بعض دون بعض مع تساوي النسبة وهو ترجيح من غير مرجح
لانا نقول ان كثيرا منهم وقف على الراسخون في العلم وجعل الواو عاطفة لما قلنا
ومنهم شارح المنهاج وغيره وقالوا لا يلزم عود الضمير الى الكل بل يكون عائدا الى الراسخين
والقرينة مخصصة كما في قوله تعم ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان الواو عاطفة
والحال من يعقوب فلا يلزم من الاشتراك في العلم الاشتراك في القول بالجملة
فلا بد من علم الحجة الذي جعل الله عليه امينا حافظا للشريعة عن الزيادة والنقصان
يجل قول حق او باطل ليزيد الحق ويبطل الباطل بنصب الدليل على نفيه
ولكان النبي سليمان عم يعلم اذا تكلم شخص بما خفي كلمة في شرق الارض و
غربها او ملك وذلك تاريخ الى اذنه والانبياء يخبرون بما يأكلون
وما يدخرون في بيوتهم ولئن ما اوتوا كما اوتي محمد وآله عم وهذا الذي نشير اليه
ليس من اعجب ما اتيهم الله فاذا قال القائل بحكم فلا بد ان يكون الحجة قد اطلع
عليه لما ذكرنا ولما ذكرنا سابقا من قوله عم ان الارض لا يخلو الا وفيها امام

كما ان زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمه لهم وحكم هذا الحاكم لا بد ان نطلع عليه فان
كان زايدا ردوه او حكم يضع اليه وليلا ظاهرا ان لا يكون عنده الظهر منه وان
كان ناقصا اتمه كذلك وان كان حقا اقره عليه وتقريرا للامام عم بحكم قوله لانه
لا يجوز ان يسكت في مثل هذا الحال ويحرم عليه التقية فلا يكتم علمه عند ظهور البدعة
وليس هو ممن يرضى بالتصويب لحكمه بتخطية المخطي ولا يجوز التوقف عليه لسعة علمه
لانه حجة الله وليس لله حجة على جميع عباده تقع الا في قعة او الحكم به لا يعلم حكمه و
لا نعلم فقهها ولا نا عقلها ولان التوقف بين الادلة المتعددة المختلفة
ودليله ليس بمتعدد ولا مختلف ولا محتمل بل هو حكم عدل وقول فصل لكل فرد محله
ولا يحس لمقام الامامة المطلقة التمهل للنظر في فقه المسئلة لان ذلك من رتبة
اصحاب الاستنباط ولا يجوز الاخلال بالحجة للعصمة ولان حجة الله ولا اخلال
بها اخلال بالحجة التي هي اصل التكليف وفرعه واليه الاشارة بقوله عم عرفوا الله بالله
والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا كان انما يعرف
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يجوز له السكوت الا ان يكون مقرا له على ذلك
لعلمه به ولعدم المانع من الانكار بنفسه او بواسطة او كتابة او غير ذلك مع وجود المقتضي
ومن المعلوم ان قول الامام عم وفعله وتقريره سواء كما هو المذكور في كتب الدراية
فلا يسكت عن قول القائل الا ان يكون غيره عالم به او قائل بالتصويب او خائفا
من فتنة او ليتمهل للنظر في معرفة الحكم او متوقفا فيه او مخلا بالحجة او لظن وقوع انكار
غيره وامثال ذلك من الموانع المعروفة ولا يمكن احتمال شيء منها الحكمة واحتمال
امكان صدور بعضها منهم خلاف الاصل ومعارض بمثل ذلك في قوله فكما ان
الاحتمال الثاني غير ملتفت اليه للراجحية والاصل فكذا الاول لما قلنا فعلم ان الامام
قد اقره عليه واعانه بحجة فلان ذلك لازم يتحقق الاجماع المعتبر فيه دخول قول الحجة

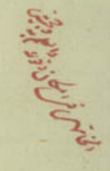
وتقريره وقوله سواء فثبت كونه اجماعا وحجة فان قيل من اين نعلم سكوت الباقين لو
وقفنا على قول شخص بعينه او سكوت الامام عم ليتحقق المدعى من التقرير ولعل
الانكار وقع ولم نعثر عليه لكثرة العباد وسعة البلاد وعلى انكم قلتم ان وجود المجهول
يبطل الاجماع السكوتي علم او جهل لانه عدم الخلاف ولا يقربها كسكوت النسب كما
يقربها لانه اذا فرض وجود مخالف جاز كونه الامام عم او واسطة منه بالالهام او بكتابة
او ان الغاية في الاكتفاء بوجود قائل في الجملة لان القائل اذا فرض انه مبطل ولم يكن
قائل بخلافه لم يصدق قوله عم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة ولا
قوله عم كلما ان زاد المؤمنون ردهم فاذا حصل قائل بخلافه ولو مجهول النسب انتفى اجماع
السكوتي اذ بوجوده لا يرتفع الحق من الارض ولا من الطائفة المحقة قلت انا نعلم سكوت
الامام باستفراغ الوسع وبذل الجهد فان من كان من اهل الاستنباط والحجة واراد
الاستنباط على النحو المقرر اذا بذل جهده واستفرغ وسعه في التفتيش والتنقير لا بد ان يقع
من هذا الامر على ما يتادى به ما يراد منه وما يطلب منه ما زاد عليه لانه لا يكلف الا ما
هو دون الوسع والطاقة فاذا استفرغ الوسع والطاقة فقد ادى ما عليه والا لزم
تكليف ما لا يطاق او سقوط التكليف ولا يلزم من قوله عم ما من شيء الا وفيه كتاب
او سنة انتهى ان قول ذلك القائل ان كان حقا فلا يكتفى في معرفة حقيته بذلك
بل لا بد ان يوجد عليه دليل بينه لانهم عم لا يهملوا شيئا الا ونبهوا عليه وان كان
باطلا وضعوا دليلا يدل على بطلانه فلا يحتاج في تحقق الحال الى سكوت الباقين او
عدمه لانا نقول ان ذلك القول قد يكون ولا دليل عليه ظاهر ينبغي فلا اثبات
وانما يستدل على الدليل عليه بعدم العثور على قائل بخلافه بعد الفحص الشديد حتى
يحصل ظن متاخم للعلم بالعدم فانه اذا كانت الحال هذه كذلك فلا بد وان
يوجد في كلامهم عم دليل يشمله من عموم او اطلاق او غير ذلك ولا يكون حالها الا

اذا عدم المخصص الصالح بعد الفحص الشديد اذ بدون ذلك لا يعول عليه لاحتمال وجود
المخصص فاذا لم يوجد كان صالحا لذلك فيكون العموم مثلا مستندا لخلافه فلا
يحقق الاجماع السكوتي لان قول القائل اذا لم يكن له دليل يصلح لتخصيص ذلك
العموم كان العموم المعول عليه مخالفا لقوله ويكفي ذلك في الانكار عليه كما اذا عمل
الاصحاب على حكم عام اطلقوا عليه عباراتهم وعمموا فيه اشاراتهم وقال بعض بعد
تحقق ذلك العمل على ذلك العموم باخراج فرد مما شمله ذلك العموم والاطلاق
بحكم مخالف لباقي الافراد الداخلة تحت العموم فان سكوتهم ليس في الحقيقة سكوتا
مفيدا للتقرير على ذلك الحكم بل هو قائم مقام الانكار عليه فيه والا جاز التفرد بالقول
في مقابلة الاجماع وهو بديهي البطلان وقولنا اذا لم يكن له دليل يصلح لتخصيص ذلك
العموم بيان للاصل وهو انه لو وجد لما عمل الاصحاب على العموم لانهم لا يجوزونه
قبل حصول القطع او الظن المعتبر الموجب لتعين العمل به بعدم المخصص ولا يجهلون
هذا الاصل ولا يغفلون عنه وان اختلفوا في توقف العمل على حصول القطع او
الظن المتاخم بعد الفحص الشديد فعملهم بالعموم ليس غفلة عن هذا الاصل ولا لعدم
عثور على المخصص الصالح لان الله سبحانه يقول والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
وان الله لمع المحسنين فمن بذل جهده في طلب رشده باستعمال الطريقة التي
وهبه الله اياها من عنده سالكا سبيل ربه ذللا فانه محسن والله سبحانه معه ولا
ان يهديه سبيل الحق الذي يطلب منه بحيث يسقط عنه التكليف بما زاد على ذلك
والا جاز التكليف بما لا يطاق ولعمري انهم شكر الله سعيهم قد استفرغوا وسعهم
وبذلوا جهدهم فلم يعملوا بالعموم الا بعد ان عجزوا عن تخصيص مخصص صالح لذلك
لا مطلق وجود مخصص في الجملة بل لو وجدنا بعد من كتبهم مخصصا فادونا الحال وجزم
الظاهر وعدم اعتباره ومن توهم في بعض المسائل انهم في ذلك فانما كان ذلك

الزاهم منه لتمسك اهله في معرفتهم ومعرفة كلامهم ومأخذ احكامهم وانما اذنت للقلم في هذه
الكلمات المقترحة في الجواب لبيان فساد شبهة استحدثها بعض علماء الباء المائة الثانية
عشرة من الهجرة تهدم بهذه الكلمات بنيانها وتهد بها اركانها وذلك لم نفهم اذ
لا عبرة بما لا يعلم ثم نرجع الى تمام الجواب فنقول انما نعلم سكوت الباقين اما غير الامام
فلان من قصد بين كتبها التي صنفها العلماء من شرق الارض وغربها من السابق واللاحق وكل
منهم باحث ومفتش مستفرغ وسعه في تصحيح ما يقول في الاحتراز عن الايراد على ما يورد
معتني بنقل الاقوال المعتبرة متوجهين غاية التوجه الى تأسيس القواعد المقررة مؤدين
لجميع الاثار المسطورة وفي الحقيقة هو قاعد بين العلماء الثقات من الاولين والاخرين
وكل منهم يورد عليه ما ورد عليه وينقل له ما عثر عليه ويحرر له ما صح التربية واستنهم
في كتبهم له ما طفق بكل ما اطلعوا عليه كيف يخفى على هذا قول مستخرج لان ذلك
القول المخالف ان كان حقا فلا بد ان يظهر له دلالة الاخبار المتقدمة وغيرها لئلا
يرتفع الحق بموت حامله اذا لم يصل الى غيره وان كان باطلا فلا يضر خفاؤه هذا
في نفس الامر على انا لا نكلف بحكم يتوقف على اكثر مما سمعت والا لزم المحال اذا
تعذر الممكن واما الامام عم فهو لا يخل بالواجب ولا يستتر بحيث لا يطلع على رعيته ويهمل
ما يحتاج اليه ويتوقف حكمه عليه مع علمه وتمكنه وتحرير الادلة على هذا الشقوق والمغالطة
مما يطول به الكلام ويخرج عن المرام وهذا وشبهة يرد قول المعترض بكثرة العباد وسعة
البلاد فلا يكون المخالف في الحقيقة موجودا وان وجد لانه ان لم يزل امره الى الظهور
لينقل حكمه دل الدليل على نفيه كما قلنا ولا يكتفي بوجود قائل ما لم يكن قوله كما في
ولا يجاز خرق الاجماع البسيط والمركب بعد تحققه لجواز ان يخالف قائل لكن لم يبلغ اليه
دل علي ان قوله باطل وقوله اذ لو وجد لارتفع العقول عن الارض الخ ان كان
كما قلت وصل الى غيره ووصل الينا والا فلا يضر ولا يلتفت اليه كما اذا انقرضت احدى

الطائفتين من اهل الاجماع المركب بقي هنا شيء وهو ان الاجماع السكوتي كثير الاشتباه
في التحقيق ولهذا كثيرا ما يتوهم تحققه ولم يتحقق كما توهم تحققه بعض في مسئلة الجمع بين الفريضتين
حيث منع من الجمع بينهما ولم يجوز ذلك الاصحاب بل سكتوا اعتمادا على قول المانع وهو دليل
على اجماعهم على ذلك وهو اجماع سكوتي ومثل ذلك ليس باجماع ولا حجة لانا قد
قدمنا انه انما يعرف ذلك بعد الفحص الشديد بان يكون في كلامهم اشارة الى تقرير
من عموم او اطلاق يشمله ويكون مستند الحكم فيتحقق اذ يكون ذلك مستند الانكار
فلا يتحقق وفي هذه المسئلة بعد ان حصر المحرمات بجميع اسباب التحريم عموما الاباحة
فيما سوى ذلك واستند الى التعميم الى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عاملين
بذلك لا يختلفون فيه غير غافلين عنه ولهذا النقل عن ابن حمزة القول في ذلك
بالكراهة اعمالا لرواية التهذيب المروية في العلل عن ابان بن عثمان حيث لم يجعلها
صالحة لتخصيص عموم الاية لبعد الحمل بالعموم جمعا بينهما اذ لا منافات بين الكراهة
والعمل بالعموم وذلك دليل على عدم غفلتهم عن ذلك الدليل المدعى انه دليل
صالح للتخصيص وانهم غفلوا عنه ومن العجب كيف يقال بغفلة من رواه ونقله
من اصله ووضعه في كتبه واستدلاله في اغلب العمومات مخصصة باخبار الاحاد
مردود لانه ليس كل خبر مخصص بل اذا كان صالحا لذلك ان يكون صحيحا او لا
معتبرا عندهم او بالقرائن على ما قرره الشيخ في العدة وذلك كله قبل استقرار
العمل على العموم ولا يلزم الشك المشهور ما من عام الا وقد خص لان هذا انما يرد
به العموم كان مخصوصا بمقتضاه وان اريد الامر الاكثري فلا يضر على ان العمل بالعام
كثير الوقوع في الاحكام ولا يضر في بعضها تخصيص المقام بل جوز بعض العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص كالعلامة وتهذيب الاصول ونقل ان للمفيد رحمه قولا
بتعيين التكبير للقيام بعد السجود لما روي من انه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير مع

وجود ما يخصصه بغير هذا الموضع وورد التخيير بين العمل بايهما شئت من باب التسليم فقي مكاتبة
محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عم يسألني بعض الفقهاء عن المصلي
اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال
لا يجب عليه تكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الخ في ذلك حديثان
اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي انه اذا
رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذا التشهد
الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا انتهى والرواية وان
احتملت التقية كما هو الظاهر الا انه اولى بدل على جواز التخيير بايهما من باب التسليم وهو دال
على جواز العمل بالعام مع وجود المخصص ونظائره كثيرة يطول بذكرها ويخرجنا الكلام فليس
الاستدلال بالشك ما من عام الا وقد خص بتام لان الواقع من ذلك اغلبي والرواية التي
هي مستند المنع مكروهة غير صالحة للتخصيص وهي ايضا ضعيفة السند عموما في بعض على ما في العلل
فقيها ابان بن عثمان وهو وان كان ممن نقل الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
الا انه ناووسي خبيث لا يجوز التعويل على ما تفرد به وكونه ممن اجمعت العصابة لا
يوجب العمل بروايته لاحتمال ان مقتضى الاجماع المنقول انما هو مجرد الترجيح بل هو
الظاهر لا صحة الورود ولا صحة العمل ولا فقه الراوي وغير ذلك لانا وجدنا من كان
قريب العصر بهم كالشيخ يرد كثيرا من رواياتهم المخالفة لما يحكم به وليس لعدم ثبوت
نقل الاجماع عنده كما توهمه بعضهم لتصريحه بذلك في مواضع كثيرة من كتبه كالعدة
وغيرها بل لمعرفته ان المراد من ذلك مجرد الترجيح فاذا حصل ما هو ارجح منه طرح مع
ان جعفر بن محمد عم قال ما معناه ان من ادعيته كلاما ما على لسنة اهل السنة الشيعة فقدوها
لجدوها فقيه واياكم والادعية فسكتوا لها فانها ادعية سوء انتهى فتعودهم فضعفوه بل يدل على
ان هذه الادعية تغير العلم والاحاديث لخبثها فلا يقبل منها الا ما كان معتضدا



بقراين ومرجحات والا فلا كما ظنك بها اذا عارضتها القراين وخالفتها المرجحات
فعلى ما قررنا ينبغي المعرفة ان ثمرة للاجماع السكوتي للاشتباه المذكور بل يعتقد فيما يرى
السكوت فيه وقد يوجد فيما لا يظهر السكوت فيه كما اذا كان الموافقون معلومي
النسب ودل الدليل على صحة قولهم فان من سواهم وهم الساكتون فيهم الحجة وسكوته
تقرير لذلك القول كما تقرر والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب الخاتمة في
امكان وقوعه وامكان العلم به وفي حجيته اما امكان وقوعه في زمن الشارع فالقائل به
ممن يراه كثير لان منهم انه من يتبين قولهم يمكن ضبطهم والاحاطة بهم لقلتهم واما في مثل هذا
الزمان وما قبله ممن تأخر عن زمن الشارع فقد اختلف فيه فقيل بعدم امكان وقوعه
لانه اذا كان عبارة عن الاتفاق وهو مع كثرتهم واختلاف طبايعهم التي هي منشأ
للاختيارات المختلفة المتكثرة لاختلاف الافهام والمذاقات باختلاف الطبايع للا
هوية وللاقاليم والمطاعم وقرب الزمان والمكان وبعدهما الى غير ذلك من الاحوال
المرجبة للاختلاف كان متعذرا عادة بخلاف ما كان في الصدر الاول لان الطبايع
وان كانت كذلك هناك لكن لما تقاربت العوارض الواردة عليها او تحدث
كقرب المكان والاقليم والزمان والحدث الاهوية والمطاعم والمشارب في تلك الاحوال
تلك الطبايع لقرب مكانهم وتحالطهم في البحث والكلام توثقت طبايعهم بما يكون عنه
الاتفاق وذلك لان الشخص اذا خالط اخر وكثر مخالطته لم واجتماعه به والبحث
معه حصل له ربح من طبيعته وسنخ من طينته حتى يكتسب من ذائقته ويمشي على طريقته و
ليس سلوكه لطريقته تقليد اليه بل موافقة كانت منه عن استقلال ولكنه تخلق بخلقه
والطبع مزوق ولتسلطه فيها شاع الكرامات فيه حتى انهم لا يختلفون ملت
خيالهم واتحدت اسبابه وكل على رايه اذ لو من دعية بزيد الاخر وطلب طريق القصد
اجتمعا غالبا ولا يكون في غير السنة مما يكون فيه هذه الا ما يمكن حصول الاتفاق

منهم بخلاف من تأخر عن ذلك الزمان وتكثر او تفرق في البلدان واما قاليهم المختلفة الامزجة
والمطاعم والملفات فان الاتفاق منهم متعذر عادة وقيل بامكان وقوعه وهو الحق لان
المفروض ان دواعي من يعتبر قولهم لا تختلف لانهم طالبون للحق وهو واحد لا يختلف
واما اختلاف الطباع والامزجة والعادات والاقاليم فهي وان كانت مؤثرة لكن
تأثيرها ضعيف بالنسبة الى ما دل عليه الشرع لانهم انما ينظرون في الكلام المحكم الذي
لا يختلف في نفس الامر وان اختلف ظاهرا فوجه الجمع بينه وان لا اختلاف اظهر والحكيم
لما اظهر الاختلاف اسس طريق التأليف كما في قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان
ثم يحكم الله آياته والله عزيز حكيم ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض
والقاسية قلوبهم وان الظالمين لفي شقاق بعيد وليعلم الذين اوتوا العلم انه
الحق من ربهم فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وان الله لهاد الذين آمنوا الى صراط مستقيم
يعني من آية وقيل وقد اتفق المؤمنون او اولو العلم ان قوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته يراد به وجهان لا انه يحتمل احد وجهين فيكون حصر الحق منظورا بل يراد
به ان تمنى بمعنى قرأ وامنيته قراءته كما قال حسان تمنى كتاب الله اول ليله
تمني داود الزبور على رسل ومعنى الامنية ولغة طلب المتعذر او المتعسر وقد
يستعمل هذا في الترجي ايضا ومعنى الاول انه اذا قرأ احتمل الشيطان لاوليائه في
تلك القراءة معنى غير مراد ولا تدل عليه المحكمات بل ترده ردا صريحا فيهدي الله الذين
آمنوا الى ابطال ذلك الاحتمال الذي هو القاء الشيطان ومعنى الثاني انه لو تمنى
ان يأتيه كذا مما يحبه الله فاحضر الشيطان لاوليائه عند تمني النبي ص ما يكرهه الله اغراء
لاوليائه فاذا بعد ذلك ما تمناه النبي ص مما يحبه الله وهو الهداية التي جمع الله
كتبه لاوليائه وانما قلت انهما مرادان معا لانهما متعارضين الاخبار فيه يصحح

الاخبار

الاخبار فيه وانما استطردت هذا وان لم يكن من الصدد لغاية عندي وفيه تمثيل للدليل فاذا
كان الحكيم قد صدرت التأليف لحكمة اقتضاه وكلامه عند العلماء الذين لهم هذا قالهم و
انظارهم على ما يطابق مراده يسعون في احكامه كما اشارت اليه مقبولة عمر بن حنظلة لقوله ع و
نظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا لانهم يؤولون كلامه على ما يطابق مراده
حاشاهم ان يقولوا على الله ما لا يعلمون فاذا كان كذلك كان اختلاف طبائعهم و
اقاليمهم وامزجتهم لا يؤثر مع ضعفه تفريقا للمجتمع وهو الحق مع قوته واحكام طريقه
الا ترى ان علماء العرب وعلماء العجم من الفرس والروم والهند وغيرهم اقرب شباهة
بعضهم ببعض في الملابس والاخلاق والمذاقات والطبائع في امور دنياهم مع
اختلاف دواعيهم فضلا عن امور دينهم ومتعلقات علومهم من عوالم بعضهم
ببعض فكيف وكلهم طالبون باحثون عن طريق واحد محكم الاساس محفوظ القواعد
للامارات والشواهد فان قيل ان اجتماع الناس على ماكول واحد في وقت
واحد محال مع انه صالح لهم في كل حال لكنه اجتماعهم على قول واحد محال مع انه قد لا
يكون صالحا في كل حال ولا لما جاء النسخ في الشرايع والاحكام قلت ان الفرق
ظاهر فان الناس كانوا مختلفين في الدواعي لاختلاف الشهوات في الاوقات
المتعددة بالنسبة الى الاكل ولعروض بعض الاسباب والموانع لبعض في بعض
الاوقات وايضا لا نسلم ان الطعام الواحد صالح للكل من الناس في وقت
واحد لاختلاف الفصول بالنسبة الى البلدان واختلاف الابدان ولان الا
كل شيء واحد في وقت واحد لا مصلحة فيه وهو شيء ليس منوطا بالحق على
سبيل الاجتماع والحاضر ليست مؤقتة اذ لو كانت كذلك لجاز اجتماع
الناس على شيء واحد في وقت واحد كما لو فرض الصيام في السرطان مثلا او الاكل
واتفق في شديد سموم فانه يجوز ان يجتمع الناس على ترك الاكل عند الافطار

ويجوز الاتفاق على الوطء اول ليلة من شهر رمضان ولا مانع من امكان ذلك
وانما منعناه هنالك عادة لما ذكرنا من اختلاف الدواعي والاسباب والموانع
في المأكول الواحد واما اتفاق الجميع على حكم واحد فليس فيه من موانع مستلذ الاكل
شيء اذ مستلذ الاكل حكم طبيعة واضطرار وليس الطعام الواحد مرادا من الجميع ولا
كان مرادا من الجميع في وقت واحد الا لكان مثل مستلذ الاجماع فان
الحكم الواحد حكم شرعية واختيار ويجوز ان يكون مرادا من الجميع وصالحا لهم في كل حال
ولهذا لا يكون النسخ فيه ولا يعرف الا بالتعريف الالهي من قبل الشرع محاذا
اتفاقهم على ما هذا حاله مضافا الى ما قلنا سابقا من ان الحكم ليس دائرا مدار الشهوات
وانما هو دائر مدار امر الشارع ومراده فليس لاحد ان يجري مع الطبايع المختلفة
والدواعي المتنوعة بخلاف الاكل لاختلاف دواعيه واتفاق الامارة الحاصلة
ومع هذا كله فلا اشكال في انه دفع فالانكار وقوع ما وقع قطعا الخلف دليل صرح العلامة
بان الشيعة متفقون على امكان وقوعه وامكان العلم به وتحقيقه وانما الخلاف في هذه
الثلاثة عندهم واما سبب وقوع الخلاف من بعض الشيعة في هذه الثلثة فمن الا
لتفات الى خلاف اهل الخلاف وذلك لان يفرض اهل الحق من شبهة
في ذكر الاجماع والاخبار لوقوعه والاحتجاج به فمن اقتصر على الاتباع لهم وجعل نظره
تبعا لنظرهم لانه ان يقول بذلك وانما يتحقق فيما من نظر برأيه في توجيهات
اهل الخلاف بناء على طريقتهم ولا شك ان مبني امر الاجماع ووقوعه على طريقة
اهل الخلاف لا يكاد يتحقق عنده اذ لا يحصل عندهم الا بالاتفاق وهذا كما ترى
واما عندنا فنحن نحققه بدخول قول المعصوم ع وهو حافظ الشرع يمنعهم عن الزيغ
والميل الى الباطل بان لا يخرج الحق عن اهله ولا يدخل فيه ما ليس منه فان زاد
المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمه لهم فيظهر معهم ويرد مخالفتهم وينصب لهم الامارات

والخطاء

والخطاء حتى لا يجهلهم امر دينهم ولاحظ هنا ما سبق تجد فيه لك دليلا مرشدا
واما امكان العلم به فاختلف فيه فقيل انه في عصر الشارع ع عند تأسيس الحكم و
ابتدائه يمكن الاطلاع عليه لانه محصور في مكان واحد ولا اتفاق المعتبر منحصر فيمن
حضر واما بعد ذلك العصر فقد اسس ذلك الحكم في ساير البلاد واشتهر بين
العباد فيتعذر الاطلاع عليه لان العلم باجماع المجتهدين على امر لا يمكن الا بعد معرفتهم
ومعرفة ان كلا منهم افتى بذلك الحكم بجب الاعتقاد عن صميم قلبه وقد اجتمعوا
وذلك ومعرفة هذه الامور متعذرة لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها
وتمنع معرفتهم فان علماء الشرق لا يعرفون علماء الغرب وبالعكس مع جواز خفاء
بعض منهم في مطمورة لا علم لاحد به ولجواز خمول احد منهم بان يكون نازل الرتبة مجهول
النسب واما معرفة ان حكمه بذلك عن صميم القلب فتتعذر ايضا لجواز كذبه
خوفا من ظالم او من متغلب ذي منصب مثلا كذلك ولجواز رجوعه عن فتواه قبل
الاخر ولا يقال انه لو اجتمعت الامة على قولين وتعارض في الفتوى كان اجتماع و
حصل اتفاق القول ان في حال رجوعه الى الايجاب وبالعكس لانا نقول انما يمتنع ان كان
التعاكس لاستلزامه قول اهل الحق بالباطل واهل الباطل بالحق فيرتفع الحق عن
اهله وثانيا انا نمنع الاجتماع بعد التعاكس كما نمنعه قبله لان شرط حصوله في
وقت لا في وقتين قال في ذلك جماعة من الجماعة وتبعهم جماعة منا قائلين ان
هذا لا يمكن الاطلاع عليه الا من جهة النقل وقال بعض ولا يمكن من جهة النقل
ايضا اذ النقل اذا اعتبر الاشهاد الى مبدء الاطلاع لزم التعذر لتعذر الاطلاع
ابتداء فكذا بالنقل وان لم يعتبر الاطلاع الابتدائي فيه لم يتحقق الاتفاق لاحتمال
السابقة فاحتاج النقل الى الاطلاع الابتدائي مانع لفائدته لان الاطلاع
الابتدائي اذا امكن كان النقل لغوا واذا امتنع كان المتوقف عليه لولي

بالمنع فلا يمكن بالعلم اليه وقال قوم بامكان العلم به وهو الحق لان الاحتياج الى معرفة
جميع من يعتبر قولهم على النحو الذي ذكره الماتعون انما يتمشى على مذهب اهل الخلاف
واما على المذهب المنبي في امر الاجماع على دخول قول الامام عم في جملة القائلين فحيث
ما علم ذلك تحقق الاجماع فلا يحتاج فيه الى الاحاطة بجميع اقوال من يعتبر قولهم
معرفة ما اتفقوا عليه عن صميم قلوبهم ومخفي معتقداتهم لان مذهبنا دين الله الذي
لا يطفأ نوره ولا يرتفع عن اهله محفوظ عن كل ما يخدشه او لا يكون جنس حيث
العبارات ولا كون الحكم الى العقول ولا مذهب من مذاهب العقول الا وقد نقع
ان حفظ الشرع دليلا مبينا من صحة او فساد وامارة توصل اليها في السداد
وحجة واضحة موضحة لسبيل الرشاد وذلك يحصل بالعبارة او بالاشارة او بالا
يهام او بالتنبيه او غير ذلك في نفي او ظاهر لخصوص او عموم او تقييد او اطلاق
او ايجاد مجمل او تقرير او مثل وما اشبه ذلك ولهذا ما من شيء الا وفيه كتاب
او سنة فاذا استفرغ من له اهلية الاستنباط والاستنباط وسعه في تحصيل
معرفة حكم الامام وقع عليه وعرفه له وحكمه فيه لانه عم يعطي طلب من النحو الذي
امر بطلبه منه وجد فان لم نجده هنالك وجدناه حتى لو جد بانفسه لانه هو القيم على
هذه الفرقة وهو رعيته وعليه تسديدهم كما اشارت اليه النصوص ووراء هذه المعاني
ما يطول به المقام وفيما تقدم مما قررناه بما يتعلق ههنا فلاحظ لا يقال لكان
كما تقولون انه حيث ما طلب وجد لما وقع الخطاء من احد من اهل الاستنباط
وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون على كل واحد الخطاء لانا نقول ان الاحكام
التي يستقيم بها النظام ليست كلها يقينية حتى تتحقق في كل مسئلة منها الاجماع
بل نقول فيها المسائل اليقينية وفيها المسائل الخلافية فاما المسائل الخلافية فلا
منها ان يكون الادلة فيها متكافئة بالنظر الى المستدلين بل لا يكون الرجحان فيها

ما نعا من النقيض بل يحصل فيها ويثبت في الظن الشخص ويثبت بتحقيق الظن الحول افره
منها ما يبلغ به التكافؤ الى ان يكون اجماع مركب في هو اليقين من الظن لينتسب الى كل واحد
على الانفراد وان كان اليقين فيهما سواء ولا يكون الاجماع المركب ومنها ما يبلغ
الترجيح وحكمه الاحتياط او غير ذلك وهو وامثالها لمتعلق الشارع عم بنوع
التكليف بها ولا يرتفع الحق عن اهله بذلك في ضمنها وراء اليقينية فلا بد من
حصول شرط اليقين كما قلت ولا علامة لاحد بها الا حصوله عن الدليل الظني لو ابقى
والواقع لايخ منها وكل منهما حيث ما طلب وجد ولا يجوز الخطاء فيما يحصل من
الاجماع نعم ما يحصل من الاجماع المحصل الحاصل يجوز فيه لعدم عموم حجته ولهذا جاز ان
لم يحصله حتى لكنه للدليل فان قلت ان الاخباريين يمنعون ما ذكرت من امكان
العلم بدوا ان لم يحط بجميع من يعتبر قوله على ما ذكره ودعوى العلم بذلك يحتاج الى دليل
قلت نعم الدليل حصول القطع لهم ببعض المسائل مع وجود بعض الاخبار المخالفة
لها فان قالوا انما قطعنا للنص فيما قلت وان كان فيها نفي لا يحصل به منه
القطع مع وجود نفي على نقيضه الا اذا عرضتم بالقراين ان ما حكمتم به مذهب
الامام فاذا حصل لكم ذلك مع وجود القائل بخلافه فما عن نفي الامارات
والقراين التي افادتكم اليقين بمعرفة ان ذلك مذهب الامام عم قلنا
لكم لا نعني بالاجماع الا هذا وما نسلم لكم ان معرفة مذهب الامام عم من هذا
اللفظ الذي عندكم لوجود المخالف لفظا اليقين وهذا لمن كان له قلب او
القى السمع وهو شهيد على انا نعارضكم بانكم لا تعملون بمجرد وجود حديث
واحد وان وجد له مناف ام لا او مقيدا او مخصص ام لا بل لا بد من الترجيح وانتم
تقرون بانكم لا تحيطون بجميع ما ورد عنهم عم ولا تجوزون العمل ببعض دون
بعض فان كان يجوز عندكم العمل ببعض الاخبار فان كان عاما لا يحتاجون

الا المقيد او المبين وجدا او لم يوجد افينبغي ان يكتفي احدكم بادنى كتاب ولا يحتاجون الى
ترجيح ولا الى نظر ولا تصحيح فيكون من ادرك فيه من كتب الاخبار يبلغ غاية الاعتبار
وان قلتم لا بد من تحصيل الخاص للعام والمقيد للمطلق والمبين للمجمل والمحكم للمتشابه وكذا
وجب عليكم ان تحصلوا جميع ما خرج عن اهل العصمة والا امتنع عليكم الحكم وانتم تقرون
بعدم حصول الجميع لكم فان قلتم يكفي ما نقدر على تحصيله ونخرج به حكم الامام عم ولا
نكلف ما لا نقدر عليه فجوزوا هذا المعنى لغيركم فكما انكم تعرفون حكم الامام عم ببعض
مع وجود المخالف من الاخبار وتجزمون بكثير من الاحكام في مثل هذه الحال كذلك غيركم
مع انكم تقولون انه لا يجوز العقول بدون نفي من جميع من يعتبر قوله فان امكن
لكم تحصيل ادلة الجميع امكن لغيركم معرفة اقوالهم بطريق اولى لان العقول كما تريبا
لا بد ان يظهر او ينقطع فيبطل واما الدليل فلا يجب اظهاره وان كان ذلك
القائل لا دليل له او لا يعتبر قوله الا اذا ظهر دليله والا كان عندكم مطرح القول
فليس ممن يعتبر قوله فلا يضر عندكم وجوده وخلافه لانكم لا تشترطون عين ضبط
جميع السنة وانما تشترطون ضبط من يعتبر قوله فجوابكم في استدلالكم بالاخبار
مع الاحاطة بكلها وفيما لا يجب اظهاره هو جوابنا لكم بامكان معرفة مذهب الحجة
في جملة اقوال معتبرين وان لم يكن الجميع مع انه قول من يعتبر قوله ان لم يجب اظهاره
لانه حق ولا يرتفع الحق عن اهله وجب الحكم به وهو بطريق اولى فافهم ولاحظ
ما مر فانه مشتمل على كثير مما يكفي من يفهم واحببت نقل كلام الشيخ محمد بن الشيخ
عبد النبي القائد البحراني بلفظه واختصر منه بعضا واقتصر على بعض في مكان من
كتابه تحفة الاصول في حجية الاجماع وهي كتاب اهل الاخبار الذين يعترضون
على الاصحاب في هذا الباب قال ره ان خواص الائمة الذين لا يفترقون عن الائمة
من ائمتهم وهذه هي العمدة في اثبات حقيقة اجماعهم ولا ريب ان من تتبع احوالهم

زودرن ينبغي الاصول
اى تجمعهم
ونرمى

علم انهم لا يفتون بالراي ولا بالقياس والاستحسان ولا يعتنون بهاتين القرائن الا بروايات
الاحاد وانما يعملون بما يطابق الاخبار المنقولة عن الائمة الاطهار متواترة كانت او محفوفة
بقراين القطع او مستفيضة مشهورة فالا ولا ان ما هنا اجماعهم لعدم جواز معارضتها
بشيء من الادلة والا فرو هو الخبر المشهور وان كان غير معارض او معارض بخبر شاذ
فهو اليقين حقا لاجماعاتهم والخبر الشاذ الذي تفرد به الراوي لا يعملون به وان عارضه خبر
مشهور سواء كان ذلك حقا او خلافا فانهم لعقولهم وان اخذت بما شئت من باب
التسليم وسعك الا ان قال روزا كان هذا شان الخواص كان قولهم مطابقا للقول
المشهور قطعا الا ان قال ومثل هؤلاء والاعلام اذا كان هذا شانهم يجزم اللبيب المنصف
ان قولهم يكون مطابقا لقول المشهور عم ومن هذا امرت الائمة بتابعتهم واخذ معالم
الدين منهم حضورا وغيبا وصرحوا بانهم حجة على سائر العباد والروايات في ذلك
اكثر من ان تحصى منها قوله عم انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
وعرف احكامنا فاجعلوه حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما والراد عليه كالراد علي والراد
علي كالراد على الله وفي مكاتبة الامام عم ارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله
عليهم الى ان قال وهذه هي العمدة في حقيقة هذا الاجماع وانكار ذلك من متاخري بعض
الاصحاب مكابرة صرفة لا ينبغي الالتفات اليها ومعلوم ان من تتبع التخليص والصدر في صدر
الاسلام وعلم الهدى لاحوال الرواة عن الائمة النقاد ثبت انه من تتبع مشافهة منهم
اكثر من الفقهاء مع عدم اطلاعهم على شيء من اعمالهم ولا فتاويهم الا السماع كمن
لم يجد نقعا ولو رأت او ليك الاعلام اختلافا في السنن لما ساغ لهم الاحتجاج
باجماعاتهم التي علموا بها اتفاقهم مع انها لا تكاد تخرج عن الشهرة فيما بينهم بل يقطعون
بانها مطابقة لاقوال المشهور عم لشدة حسن ظنهم بهم وجزمهم بانهم لا يحتجون على باطل مع وجود
الامام بين اظهرهم ولو جوزوا عليهم القول بالراي من غير سماع عن الامام عم لما ساغ لهم نقل

اجماعاتهم في الاحتجاج بها على الاحكام الشرعية بل قد يرجحون بها الاحاديث المروية عن
العترة النبوية يعلم ذلك من تدبر كتبهم وعرف فتاويهم بل لو جوزنا عليهم العمل بالراي لرم
اخراج الروايات الواردة في الامر بالرجوع اليهم والاخذ عنهم ولم يجز الاخذ عنهم الخ
اقول يريد بهذا الجمع ان الاجماع حق وانه حجة ولكن المراد به اجماع اصحاب الائمة ع
الذين لا يقولون الا بالخبر واخرهم الى الشيخ ومن في زمانه فانهم لا يقول على اجماعهم زعما
منه انهم يقولون بغير النص في كثير من الاحكام وهذا غلط فاحش وجهل واضح لان
الذي يشير اليهم ليس من تقدمهم خيرا منهم في معرفة ولا ورع وعفة واشد اطلاعا على
احوال التراجيح والنقادة للسمين من الغث لانهم قد جمعوا الى علومهم علوم من تقدمهم
ولا نكير هو هذا الكلام الا ما يدعيه هو واشباهه من ان من تقدم احسن اطلاعا على القراين
والامارات لما هو المعروف عند كثيرين وليت شعري اية قرينة تحصل للمتقدم يتوقف
عليها معرفة الحق لا تحصل للمتاخر او خير منها هيهات هيهات واين هو من قوله تعالى ما
ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير الا
ان كان المعتوه جواز خروج الحق عن مستقره لان المتاخر في الوقت الحقيقة كالسابق
في كل ما استقر عليه الدين ويزيد عليه بما تجدد فان كان الاولون ع فوا من الاخبار
ما كان منكرا في الاصول لقربهم وما كان من عرض على الامام ع او خبيئة الطائفة مثلا
حتى اعتمدوا عليها لا يحصل لمن هو بعدهم فلا ريب ان من بعدهم ممن ادركهم قد
ادركوا منهم ما كان مصفى من الكدورات لان الاولين اخذوا من الروايات ما تيسر
بصفو وكدره بحسب مجهودهم ونصبوا عليه الدلايل واخذه عنهم من بعدهم بدلالة
فنشروا فيه على ما كان عليه من التصفية واقاموا عليه البراهين واتى من بعدهم ونشر فيما فنشر
غيره حتى وصل الينا هذا الكل سابق وورث لاحقه فهمه وعلمه فكان ذلك عند
اللاحق ويزيد على سابقه بما تجدد من مزايا الاحتمالات ولا يخفى عليك انه لو وقع

انعل

من قبلك في مستقر وصل لك ما اشدوه لعرفت بعد تدقيقه الحق لا سبيل لتحقيقه وقد صرح
الشيخ الحر في الرسائل عند قول العلماء بان سبب عدول المتاخرين عن طريقة القدماء الى
الاصطلاح الجديد اندراس الاصول وفقدان القراين قال ره وذلك محرم ان اراد والا
حصوله في زمن الاصحاب الكتب الاربعة بل ممنوع مطلقا الخ وهو دال على امكان حصول
القراين لكل احد على الاطلاق فان ثبت عنده ان اجماع او ذلك حجة كان هذا الثبوت في
حق من بعدهم الذين وصل اليهم ما استقر من احكام اولئك حكم وليس لهم هم الا تحقق ما
استقر عند الاولين اولى واحق بالثبوت الا ان يقول ان المتاخرين انما يعملون بالراي
والقياس والاستحسان كما هو مفاد النعريض فلا تعتبر ما اعتبروه بخلاف الاولين فليس
له جواب عندنا لكن نقول هو بعدهم والبعد منهم عن اولئك فان اخطا الاقرب
فالبعيد اولى من الخطا لبعده وان اجاب فالقريب اولى بالقرب واستشهاده بهذه الروايات
الدالة على الرجوع الى من روى الحديث فنعم ولكنه ع قال روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
وعرف احكامنا فليقبل ولا انه مانية معرفة احكامهم بالمجرد رواية حديثهم في رب حامل
فقه وليس بفقيه وعنهم ع والله انا لا نعد احدا من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف
اللحن وروى محمد بن سعيد الكشي وغيره قال قال الصادق ع اعرفوا منازل شيعتنا بقدر
ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا فقيل له او يكون المؤمن
محدثا قال يكون مفهما والمفهم المحدث هو المحدث واللفظ اسم مفعول والمراد به في الطيف
الربانية التي يعرف بها الحكم وهي جوهر من سبل من الدلالة وقال المجلسي ره في البحار
في بيان قول عام في بيان احوال اشباه العلماء يذري الروايات ذرو الريح الهشيم
الى ان قال ره فان هذا الرجل المتصنع للروايات ليس له بصيرة بها ولا شعور بوجه العمل
بها بل هو يمر على رواية بعد اخرى ويمشي عليها من غير فائدة كما ان الريح تذري
الهشيم لا شعور لها بفعلها ولا يعود اليها من ذلك شيء انتهى ولا ريب ان المتاخرين

من المتقدمين اوسع احاطة واشد نقاوة وارق فهما والطف حسا وليس منهم من يذري الرواية
ذرو الريح الهشيم ويهذ يؤيس محدثا ولا ان يلحن له فلا يعرف اللحن ولا حامل الفقه وليس
بفقيه وانهم علماء رحماء انقياء اولياء بذلوا جهدهم في نفي انتحال المبطلين وموضوعات
اخوان الشياطين الذين ولا يذهب عليك ما ورد عن اهل العصمة في حق بعض من تقدم
من الثناء فان من هو الاعلى الكامل في عصر الائمة لو رد فيه تهم على الخصوص ما لم يرد فيمن
سبق اليس هم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقهم ربهم ينفقون وقوله
ركا والانكار ولكن من متاخرين بعض اصحابنا مكابرة معرفة لسواد كل وادوب فان العلماء
المتاخرين لا يطعنون فيمن تقدمهم وانما يثنون عليهم كمال الثناء وانما ينكرون حصر
الاقتداء بائمة الهدى ع فيما عن ركا بحيث يكون من بعد الشيخ لا يعتد باجماعهم لانهم
لا يقتصرون في احكامهم على الكتاب والسنة بل في كثير من احكامهم يستندون الى الراي
والقياس والاستحسان ولقد شافهني بعض اشباه الناس بذلك حتى قلت
له فاذا هم ضالون فقال نعم وعلى مثل ذلك وعند مثل هذا يكون من يحيل جميع علماء
الشيعة وان اختلفوا في الفتوى وفي الطرق الى الحجة كلهم اهل الرد الى الكتاب والسنة
لا يخرجون عنها طرفة وانما يعدلون عن بعض الى بعض بما رجح عندهم من ذلك البعض
المعدول عنه وان كان من عموم الى خصوص او بالعكس كما يقع الترجيح بين الخبرين
الخاصين مكابرا وهذا من شان اشباه العلماء ولكنهم معذورون لانهم لا يعرفون
ما اراد العلماء والمراد وما جهلوا واما قوله ره في الرضي عن الشيخ وعلم الهدى مجاز
فيبني كما يعدها واما دعواه انهما من اهل الاخبار كما ذكر في نخبة خالية عن صحيح الاعتبار فان شاء فليرجع الى العدة للشيخ والذخيرة للمرتضى ولا نقصر نقوله على
التهذيب وبالجملة ذكر النقوض التي على كلامه يطول فيه الكلام وعلى من يفهم السلام
قال ره بعد ان ذكر يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وسوية بن حكيم

وجميل

وجميل بن دراج وغيرهم قال فاذا حصل العلم بفتوى جماعة منهم حصل العلم بقول الامام ع
كما قال الشيخ في العدة قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج الى
الاعتبار بالاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم ع داخل فيهم ومع تسليم اقتصارهم
على الروايات فبذا هبهم تعلم من رواياتهم قطعا لان الراوي عن الامام مشافهة يعمل
بما روى البتة ولا يتصور من الراوي ان يدون في اصله ما رواه عن امامه ولا يعمل به
فيكون الحكم مجمعا عليه رواية وفتوى وهو اقوى من الاول بكثير انتهى اقول لا يخفى على
من نظر ان عبارة الشيخ في العدة صريحة في ان الاجماع كاشف عن دخول قول
المعصوم ع لانه مطابق لقوله ع كما زعمه ره فيما ياتي كلامه في ذا من قال بحجية الاجماع
على ان المطابقة لو فهمها على خلاف مراده وان الكشف التي يراده لانه يذهب
الى ان حجية اصحاب الائمة ع لكون اجماعهم مطابقا لقول المعصوم ع ويلزم من هذا
ان قوله ع ليس داخلا في قولهم ويلزم ان قول اولئك ليس من قوله وانما يكون قولهم
مطابقا لقوله وهذا خلاف ما يريد ويلزم مما نفاه ورده من ان الاجماع كاشف
عن دخول قول المعصوم ع ان قولهم نفس قوله ع وهذا معنى الكشف وهو يريده لكنه
رده ونسبه الى الاصحاب وتامل اول كلامه السابق ولو اعتبرنا المطابقة كما ذكر
نصح عنده اجماع المتاخرين على ظنه فيهم بعقول الراي لانه مطابق لقول المعصوم ع وان
لم ياخذوا بقوله فاذا طابق تحقق الاجماع فان قيل انه لم ينسب احد منهم الا القول
بالراي والاستحسان قلنا ان لم يقل بذلك في الوقت اذ ما بينهم وبين من قبلهم
فان قيل الوقت قربهم الذي يحصل به قرائن لا توجد مع البعد قلت ليس المراد
هذا لانا سمعنا من علماء اهل الاخبار الذين عليهم المدار في زماننا ان تقليد
الميت اذا كان من اهل الاخبار جائز وان كان من اهل الاصول لا يجوز تقليده
تا لما لا يجوز تقليده حيا وهذا الشيخ اليهم يقول بذلك ولو كان ولا لكان من جهة

القرب والبعد لما جاز والتقليد هم بعد موتهم ومنعوا من تقليد من تقدمهم ستماية سنة
فصاعدا وليس الا لما قلنا علا انهم يصرحون بان الكتب من عند ائمتهم قديما فيما قيل
ان القرب لا يجدي نفعا ورب بعيد اقرب من قريب وان شئت هذا المعنى
اشار في قوله عاما احسن ما صنعت يا رب اذ هديتني للاسلام وبصرتني ما جهله
غيري وعرفتني ما انكره غيري والهمتني ما ذهلوا عنه وفهمتني قبيح ما فعلوا وصنعوا حتى شهدت
من الامر ما لم يشهدوا وانا غائب فما نفعهم قربهم ولا ضرني بعدي وانا من ذلك
في امن الهدى وحبل وما تجني النفس ان كنت الا بك ولا يهلك من هلك الا عن
بينة الخ رواه الشيخ في المصباح بعد صلاة الظهر وقوله ومع تسليم افتقارهم الخ فيه انه
الا ما صح بعض ان المراد من الاجماع حجية الخبر ولهذا انفى على ان الاجماع اذا عارض
الخبر وجب العمل على الخبر وتامل لكلامه السابق وقوله لان الاولى عن الامام ورود
الخبرين المتعارضين المتقابلين الذين لا يمكن الجمع بينهما الا بالطرح وان عندي نحوا من
خمسة عشر اصلا من اصول الائمة مشتملة على الاف فيها كثيرا وليس فيها ما يروي يعمل به وهذا القدر
(ره) مقدم في اول كتاب الفقيه هذا فقال اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع
ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين
ربي تقدس ذكره انتهى فكلامه (ره) صريح في ان من تقدمه يوردون جميع ما رووه وان
لم يفتوا به ويحكموا بصحته وهذا المحلى النفي ممن يقرا بقوله ويعتقدان قوله حجة وانه لا
يعمل بالراي ومع هذا كله فان المتقدمين الذين عندهم كثيرا ما يختلفون في المسائل
الاجتهادية الاستنباطية ويجتهدون فيها على طريقة المتاخرين وهذه كتبهم تنطق بذلك
وقد نقل الصدوق ره في كتاب الميراث من الفقيه عن الفضل بن شاذان النيشابوري
وهو من اعاظم اصحابنا المتقدمين من اصحاب الرضا والجواد والهادي ع مذاهب
غريبة واقوى الا نادرة واستدلالات اجتهادية وكتبه مشحونة بها ونقل عنه

الكليني

الكليني في كتاب الطلاق كلاما طويلا على طريقة الاجتهاد والاستنباط لا يشعر به قد
نظره ولطافة حدسه وحسه بل هو ابعد غورا من كثير من استنباطاتهم وذكر ذلك في باب
الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة اذا خرجت وهي في عدتها او اخرجها زوجها
في جواب اجاب به ابا عبيد في كلام طويل مشتمل على ما لا مزيد عليه من النقض والابرام
والجدل والاستنباط وفيه ذكر معوية بن حكيم الذي اشار اليه هذا الشيخ في جملة من يعتز في
لهم جواب عمر بن شهاب العبدي من هذا النحو في الاستنباط وحكوا للاصحاب عن يونس بن عبد
الرحمن وهو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه اقوالا غريبا جدا مثل وجوب الزكوة
في جميع الحبوب مما يدخلها الكيل والوزن كما في الاستبصار وان الاب اولى من
ابن الابن في الميراث كما في الدروس وكلامه في الفرق بين ولد الزنا وولد السفاح
وكلام ابن ابي عمير وهو من عرفت في وجوب العدة بالخلوة في الجمع بين الاخبار كتحقيقا مثل
تاويلات المتاخرين فكما في الاستبصار وقع بينه وبين هشام بن الحكم منازعة في الانظر
انها كانت للامام ع وهشام يقول بالخمس حتى هجره ولم يكلمه حتى مات وهشام ناظر جعفر
المنى الفيض في الحكمين بصفين فكان المخالف كان عمرو بن العاص وابو موسى الاشعري
مريدين للاصلاح بين الطائفتين فقال هشام بل كانا غير مريدين للاصلاح بينهما فقال
المخالف من اين قلت هذا قال هشام من قول الله في الحكمين ان يريدا اصلاحا يوفق
بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح
والنقل السيد بن طاوس في كتاب كشف المحجة لثمرة المهجة عن الشيخ قطب الدين سعيد بن
هبة الله الراوندي انه صنف رسالة جمع فيها الاختلافات التي بين السيد المرتضى والشيخ
مفيد ره وانها ما الخمس وتسعين مسئلة قال الشيخ العلامة الشيخ سليمان بن عبد الله
البحراني الماحوزي في حاشيته منه على رسالته المسماة بعشرة الكاملة عند نقل هذا الكلام
قال ره وقفت عليه في اصفهان وطالعته من اوله الى اخره وربما ظهر منه ان المراد بالمسائل

الاصول مسائل اصول الدين وهو عجب لان باب اليقين النظر وقد جمع الاكثر علماء اصول
الفقه وفيه ان اليقيني يعتبر عندهم النظر فيه فينبغي التامل في عبارة الكتاب وفي
ذلك انتهى وبالجملة فان الاختلافات التي وقعت بين الاصحاب المتقدمين في
الاستنباطات والاجتهادات اكثر من ان تحصى فمن تتبع كتبهم او كتب من
نقل عنهم وجد ذلك واما حجية الاجماع فقد اختلف فيها من الفريقين فقيل بعدم حجيته
اما من منع من اهل السنة كالنظام والخوارج فلا كلام لنا معهم ولا فائدة فيه واما من
منع من الشيعة فقال بعضهم الحجة الا في الكتاب والسنة واما الاجماع فشيء وضعته
العامة للمخالفة للكتاب والسنة في الحقيقة وان استدلوا الى اثباته وحجيته بجهاد
قال اخوند لا فائدة في الاجماع لانه ان لم يعتبر دخول قول المعصوم كان اجماع
اهل الخلاف وان اعتبرناه فان علم قوله بخصوصه كان هو الحجة لا الاجماع وان
لم يعلم قوله لم يجز العمل للايات الناهية للقول بغير علم وللنصوص واحتمال دخول
قوله في جملة اقوال المجمعين معارض باصل العدم وقال اخر دون ان الاجماع ان كان
واردا في مادة خالية من النصوص او في مادة تخالفه النصوص فلا حجة فيه اما في الاول
فلقوله ع اسكتوا عما سكت الله وقال جل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون واما في الثاني
فلان العامل به راد للحكم انه لان راد السنة بغير حجة تقابلها وان كان واردا في مادة
وافقتها النصوص فالعمل على النصوص لا على الاجماع وان كان في مادة تخالفت فيها
النصوص فهذا هو الاجماع الذي يجوز فيه بعدم وجود المخالف اذا كانت النصوص
من الطرفين مشهورة ويسمى الاجماع المشهوري وهذا هو الذي يجوز مخالفته لانه
عبارة عن اتفاقهم على عدم رد الحكم المستفاد من النصين المتضادين وان
اختلفوا في قبوله اخير ذلك من الاقوال المتهافتة المخرجة واما من قال بالحجية فمنهم
من قال الحجة عند اصحابنا لكشفه عن دخول قول المعصوم ع وينبغي الاكتفاء بالقطع

جماعة يعلم انهم لا يفترقون الا بقول المعصوم ع لان العبرة بقول المعصوم ع وليس الا هذا
وان لم يكن اجماعا حقيقيا لكنه في حكم الاجماع فالاجماع الواجب الاتباع عبارة عن
اتفاق جماعة من خواص الائمة ع على حكم افتوا به وصححه رواته وحجية لكونه مطابقا لقول
المعصوم ع لا لكشفه عن دخول قوله في جملة اقوال المجمعين ثم نفى قوم الاجماع حجة
لكشفه عن دخول قول المعصوم ع مجازات ثمانية اما وقوع المشهور من لفظ الاجماع ولا فائدة
الدليل الظني من لفظ حجة وارادة مطابقته لقول المعصوم ع من لفظ كشفه عن دخول قول
المعصوم في المجمعين والغرض من اثبات الشهرة بين المتقدمين الاستدلال بها في
مادة خالية من النصوص الى ان قال في الحكم اذا لم يرد به نص في الكتب الاربعة وقد
نقل عليه الاجماع احد ثقات المتقدمين كالشيخ والسيد يجب العمل به لان ذلك
الاجماع لا بد له من مستند من الحديث يقطع به اللبيب لذي لا يشك في عقله ادبا
النصوص نعم مع وجود النص يعمل به وان خالفه الاجماع الا لسقوط الاجماع بالمرة بل
للتصريح بذكر الامام ع في الرواية فلا يعارضها مع تحقيقها الاجماع الذي لم يصرح فيه بذكر
الامام ع كما هو شان اهل التفريع الى ان قال وقد تبين ان معارضة كثير من اجماعاتهم
للنصوص الصحيحة لا يدل على ضعف الاعتماد عليها بل ذلك مما يقوي الاعتماد عليها
لانه اذا علم بعدم غفلتهم عن تلك النصوص الصحيحة الصريحة ما في خلاف ما اجمعوا عليه
بل علم استفاضتها عندهم يحصل من هذا الاجماع المخالف العلم او ميل العلم اليهم
ويقطع العذر النسبة فيحصل من هذا او مما تقدم التوقف في العمل هكذا ذكر الشيخ
المحدث الشيخ محمد بن الشيخ عبد النبي المقابي البحراني في كتاب له سماه نخبة مختصرة في
كتاب اصول الفقهية زعما منه انه قد اختار فيها الجمع بين الاصوليين والاخباريين
وهو صلح بدون رضى الخصمين وقال الاكثر بحجيته لكشفه عن حقيقة مذهب الحجة عنا
انما اعتددناه اذا تحقق ان الحجة ع قائل بالقول المتفقين في ذلك الحكم فاذا

كان قوله في حجة اقوالهم من دون ان تتبين ويتميز بعينه لم يحتمل قوله شيئا من الاحتمالات
العارضة عن تبيين الحجة لكمال تبيين الحجة لوجوب المقتضي وعدم المانع بخلاف ما لو
تميز قوله بعينه فانه يحتمل الاحتمالات العارضة عن الحجة بحيث لا يكاد يخلص لذلك
الا بالقراين والامارات لكثرة ايدي فاذا كان كذلك وجبت الحجة وان لا سقطت
الحجة وسقط التكليف وبيانه انه اذا علم قول الحجة عم بحيث لا يحتمل غير ما سقط منه فان
لم نفهم به الحجة والحال هذه لم نفهم به حيث يحتمل الاحتمالات الكثيرة غيره ما نفهم منه في
حالة تميزه كلامهم عن غيره لما ذكر وسقط التكليف بسقوط الحجة فلما ثبت قيام الحجة
بقوله القابل للاحتمالات كان قيامها بقوله الغير القابل اولى واحق وهذا القول هو
المحقق بالتحقيق والاقرب الى سواء الطريق وقد ذكر الشيخ المذكور الشيخ محمد المعالي
البحراني في ذلك في النخبة قال ره الثالث في بيان تأكيد حجية الاجماع ولا ريب ان المتأ
سيدنا علم الهدى وشيخنا شيخ الطائفة واساتيدهما بهذه الاجماعات التي دو
نوها في كتبهم واكثروا منها في تصانيفهم هذا الاعتناء العظيم يدل على اتفاق مشايخهم الاولين
بها وشدة اعتمادهم عليها تبعا للامر لمتبعهم عم بذلك في احاديث عديدة منها قوله
في مرفوعة زرارة خذ ما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه
لا ريب فيه وذلك في مقبولة عمر بن حنظلة وخبر الاحتجاج والبصائر والاحتجاج
الى ان قال والاحاديث الدالة على حجية الاجماع كثيرة ولو لم يكن حجة في
الواقع لوقع النهي منهم عم عن الاخذ به كما نهوا عن الاخذ بالراي والقول بالقياس
وامثالهما كما هو معلوم فلا وجه لقول المعاصر انه مخترع بين متأخري اصحابنا كيف
واحاديثهم تنادي بحجيته والامر بالاخذ به بل هم عم جعلوه كالمعيار عند تعارض الا
خبار ونسبته البدعة والاختراع الى اولئك المشايخ الابدال مما لا يليق بامثاله
عند تعصبه في جداله وكيف يجوز لهم ان يخترعوا ان يعتقدوا العلماء لمعتقدهم هذه البدعة

الردية

الردية التي رووا بها اكثر الاحاديث العدلية في اكثر المسائل الشرعية وانما هذه الاجماعات
المنقولة عن ارباب الروايات كانت معمولا بها عندهم في زمان حضور ائمتهم عم
ثم تلقيت منهم بالقبول عند مشايخ الغيبة الصغرى فاجمعوا عليها اجمعوا عليها الا ان
قال والاطلاع على مطابقة قولهم لقوله عم يعرف بالقراين المعلومة من التتبع انتهى
اقول اراد بالمعاصر الشيخ يوسف بن الشيخ احمد البحراني واقول ايضا انا نجري الحكم
في المتأخرين كما اثبته في المتقدمين فيثبت عليه حجية اجماعاتهم لانهم استندوا بها كما
استدل المتقدمون باجماعاتهم والا فقد اثبت نسبة البدعة والاختراع كما كانت
اليهم والا الاعلام فيقال له ما قال المعاصر ثم قال ره ما هو في صورة الاجماع في كلا
صور الاول ان يرى فتوى الصدوقين والشيخين والكليني والسيد وامثالهم في
حكم لم يرد نصا لما بيناه من طريقهم فاتفاقهم لا يكون الا عن نص قاطع الثانية ان
يرد الحديث ويتكرر في الاصول ولا معارض له فيجب العمل به لانه مجمع عليه الثالثة
ان يرد حديثان ويعمل باحدهما القدماء دون الآخر فيجب العمل به لان عملهم كاشف
عن كون الآخر ورد مورد التقية اقول هل اخبر الامام عم بان هذا الخبر بخصوصه ورد مورد
التقية فان كان عندهم نص خاص في بيان ما ورد مورد التقية فلما قالوا وان كان
عرفوه بقوة عمل الفرقة مثلا وانه انما يعمل بما به ليس بحجة فما الفرق بين الحالين نعم لا
فرق بينهما الذي عنيين قال فتبين من هذا ان اجماعات اصحاب الائمة واجماعات
الغيبة الصغرى يقطع بكونها مطابقة لنص ائمتهم وان الاجماعات التي ينقلها السيد
والشيخ انما هي اجماعاتهم واما اجماعات مشايخ الغيبة الكبرى فلا تفيد القطع
بوصول نص اليهم لانهم رضي الله عنهم قد يعملون بدلالة ظنية ويعتقدون يسير
بدليل وليلاء قد يغفلون عن المعارض وعن المرجح وعن وجه الجمع فاجماعهم لا يوجب
القطع لموافقة النص مثل اجماع خواص الائمة الذين جازوا شرف المشاهدة وعلما

اعرف ائمتهم بالمشافهة واصحاب الغيبة الصغرى شاهدوا او من شاهد الامام وجميعه
وكيلا ترد عليه التوقيعات فهم انه يعرفون عرف ائمتهم وهم ابعد عن الخطأ من المتأخرين
بكثير اقول وقوله ره واما اجماعات مشايخ الغيبة الكبرى الخ كقوله اول في الثالث
وفيما يلزمه لان قوله فلا يفيد القطع بوصول نص اليهم غفلة عما فعلوا لانهم لا ينقلون
الاجماع الا عن المتقدمين او عن السيد والشيخ ان قلبين عن المتقدمين فلم يكن له
على اجماعاتهم طعن الا بعدم توفيق مشايخ الغيبة الكبرى وان شاء فليقل هذا ان كانت
اجماعاتهم منقولة واما ان كانت غير منقولة فلا شك انهم لا يدعون الاجماع في مقابلة
اتفاق المتقدمين بل اما ان يكون في دفاتهم الا انهم لم يصرحوا بالاجماع وهؤلاء
لما دلت لهم القراين على دخول قول الامام عم في ضمن ما وصل اليهم من المعروف من
مذهب المتقدمين صرحوا بالاجماع وادعوه او فيما اختلفوا فيه وهو يعلم انهم لا يختلفون
الا لاختلاف الاخبار ولكل نص فاذا ظهر للمتأخرين بالقراين التي وصلت اليهم كا
فوز في احدى الطائفتين واعدوا بها الى القول الآخر وهجران قولها حتى ترك من
بعدهم ذلك القول او نظروا في الدليلين حتى ظهر لهم القطع بصحة احدهما بحيث
علموا ان قول الامام الذي هو مذهبه هو هذا لا ذلك ادعوا الاجماع ولا يقال ان
الطائفتين من المتقدمين انما استند كل منهما الى نص صحيح عنده بحيث لا يشك في
انه الحق فمن اين ظهر لمتأخرهم بيقين انه مذهب الامام والذي شاهد لم يظهر
لهم لانا نقول ان من المعلوم ان حكم الله واحد وان احدى الطائفتين مخطئة
والائمة عم اطباء النفوس بما اراهم الله ثم فعل ذلك الوقت الذي وقع فيه
الخلاف فيه كان المصلحة فيه ذلك ولا يحسن الاجتماع في احد الاسباب التي
اشرنا اليها سابقا لانه عم هو الذي خالف بينهم ليسلموا ثم يجمع بينهم اذا زال العذر
وفي وقت المتأخرين لما علم عم زوال العذر سبب لهم الاجماع كما هو الواقع لانه عم

وان كان

وان كان غايبا عن اعينهم فان نوره في قلوبهم وقد روت الفرقة عنهم عم انهم ينتفعون
بغيبته كما ينتفع الناس بالشمس اذا غيبها السحاب اي يعني ان الشمس اذا كانت
موجودة الا انها مغيبة تحت السحاب ينتفع الناس بضيائها ويستضيؤون في امور معاشهم
كذلك وجوده وان كان مستترا فان نور وجوده وبركة دعائه ولتسديده في قلوبهم
اوليائه في كل حين يلهمهم على الصواب لئلا يرتفع الحق عن اهله فاذا حكم ره على ان
المتقدمين لا يقولون الا بالنص لزمه على ما قررناه ان المتأخرين يكون اجماعهم مستندا
الى النص لان المتأخرين كما ذكرنا لا يجمعون في مقابلة اتفاق المتقدمين بل اما في دفاتهم
او عند اختلافهم ومن تذكر تنبيهي هذا ونظر في كتبهم ومذاهبهم ظهر له قلت وانما قلت
من تذكر تنبيهي لان المتأخرين من تقع في نفسه شبهة فينظر ما حظه فيختلط عليه الطريق
ويفوته بطلبها الى التحقيق ويلزمه انهم ادلتهم في ذلك لا تكون ظنية بل هي قطعية
ولا يلزمنا ما حكاه من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فانه ظني لما ذكرنا سابقا من ان
الظن ان هو في ثبوت نفس الاجماع لا في حجيته ولانه اذا لم يكن ارجح منه تعين المصير
اليه فانه اليقين لانا قد بينا انه لا تثبت به حجية خبر الواحد لا مناص عن قبوله نعم
من لم يعتبر حجية خبر الواحد لم يثبت عنده الاجماع المنقول بخبر الا فلا ولنا النظر
المعتبر حيث اثبت في احكام الفقه امارة حكمه ومناط تكليفه اذا لم يحصل اليقين
كما في باب السهو والدعوى المظنونة والمواريث والشهادات وغير ذلك كثيرا ما
يقول الفقهاء رحم الله مستبعد بظنه ولقد اخبرني من اثق به وبخبره عن بعض العلماء
المطلعين على الاخبار انه قال حديث عن النبي ص انه رواه ابن ابي جمهور الاحساوي
في عوالي اللئالي الا في تتبعت كثيرا منه فلم اقف عليه وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم
يحصل اليقين مما لا ينبغي ان يتوقف فيه وقوله وعلموا عرف ائمتهم عم مثل ما قبله
فان المتأخرين عرفوا ذلك بتعريفهم من تقدمهم وبما وصل اليهم فهم عم من البيان فقد

جازوا على من قبلهم وزيادة كما قلنا سابقا وقوله واصحاب الغيبة الصغرى شاهدوا من
شاهد الامام عم كذلك لانه ان كان النقل عن الثقات كافيا فلا فرق منهم وا لا فلا ولا ان لقائل
ان اصحاب الغيبة الكبرى ليسوا ممن يعتبر قولهم لعدم معرفتهم وعدم ثقتهم فينقطع الكلام
قال ره والحاصل ان الاجماعات المنقولة في كتب المتاخرين ان دلت القراين على
ثبوتها بان كانت على حكم ضروري الثبوت كوجوب الخمس الصلوة او وافقت احدى
الثلث المذكورة اقول نريد بالثلث ما مر من كلامه وهو اجماع السلمين واجماع
الفرقة واجماع الموافق للضروري المتواتر قال فهو حق وان كانت نقلا عن القدماء
ولم يكن هناك مخالف فهي حجة ايضا ومع وجود المخالف ينظر فيها وكثيرا ما ترى
من المتاخرين من يخطئ بعضهم بعضا في نقل الاجماع وينقلون خلافه ومن غفلاتهم انهم
يعارضون الخبر باجماعهم الذي يدعونه مع ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم عم اجمالية
ونسبة الخبر الى قول المعصوم تفصيلية وبينهما بون بعيد فان قيل نسبة الخبر اليه في
ضمن الاجماع قطعية ولا في ضمنه ظنية اجيب بان هذا انما يصح لو قطع باشتمال
الاجماع على قول المعصوم عم وقد عرفت ان اجماعاتهم مجرد دعاوي ولم يثبت مع
المخالف نصا او فتوى ولو استندت الى النفي لظهر لتوفر الدواعي على نقله ولو
بحث لزم تفسيق المخالف وهم لا يقولون به فتبين من هذا ان اجماعات المتاخرين
غير ثابتة على الوجه المعتبر عند الامامية فينبغي الاعراض عما لم يثبت منها والعمل بما
نص ان ثبت اقول ما ذكره في اجماعات المتاخرين جار في اجماعات المتقدمين
لانا نقول فيها ايضا ونقول بان كانت اجماعات المتقدمين على حكم ضروري
الثبوت كوجوب الخمس الصلوات او وافقت احدى الثلاث المذكورة
فهو حق وان كانت نقلا عمن قبلهم كما في حق اصحاب الغيبة الصغرى كالسيد
والشيخ الذين قبل منهما ولم يكن هناك مخالف فهي حجة ايضا ومع وجود المخالف

ينظر فيها ايضا حق والنعل بالنعل والقذة بالقذة واما قوله وكثيرا ما ترى من المتاخرين
الخ فهو جار فيمن سبق فهذا الشيخ والسيد ومن عاصرهما يفعلون كذلك فالحرف
بل ذكر هو قد ذكر ان السيد قد نقل الاجماع في تسع مسائل ولا قائل بها غيره
واعتذاره عن السيد بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود جار في المتاخرين
بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان من يعتبر قوله في المتقدمين لا يكاد يخفى نقلهم
بخلاف المتاخرين لكثرتهم ومن غفلاتهم الخ غلط لان هذا في الحقيقة من نتايجها نهم
ولعل تذكرهم لان الخبر ان كان خبر احاد فلا ريب انه لا يعارض الاجماع لقول
مطلق لقطعية الاجماع وظنية الخبر اذ لا يقابل اليقين بالشك والظن اذا قابل
اليقين كان شكا كما في صحيحة زرارة عن الصادق عم كما في باب الرجل يصيبه ثوب
فيه نجاسة قبل ان يعلم من كتاب الاستبصار نعم لو عارض الاجماع المنقول
بخبر الواحد خبر الواحد واعتدلت فيهما الشروط قيل انه يحكم خبر الواحد لكن الارجح
مقدم على خبر الواحد لقطعية دلالته وظنية دلالة خبر الواحد ما لم يكن منقول
المحصل الخاص كما مر والا فهو كخبر الواحد لا مكان قيام الاحتمال لخبر المحصل كخبر
الصادق ولاحظ ما سبق وقوله ان نسبة الاجماع الى قول المعصوم اجمالية ونسبة
الخبر الى قول المعصوم تفصيلية ليس بشيء وان اجمال مع القطع بان قول
المعصوم عم وان هذا المعنى هو مراده وان تفصيل بنسبة الى الخبر مع عدم القطع
بان هذا قوله عم ولو فرض ثبوت القطع لم يثبت القطع بالمعنى المراد منه لاحتمال
ارادة احد المعاني المحتملة المشار اليها سابقا وقوله في الجواب انما يصح لو قطع با
شتمال الاجماع على قول المعصوم عم مردود بانه لم يتحقق الاجماع الا بذلك ولا
يدعون الاجماع الا اذا قطع بدخول قول المعصوم عم ولولا ذلك لا يجاز كما يطلق
بعضهم الاجماع على مجرد الشهرة مجازا لشهرته الدليل لا لكونه اجماعا حقيقة الا على النحو

الذي قررناه سابقا وليس اجماعاتهم مجرد دعاوي كما زعم بل هي جارية على ما ينبغي وعدم
معرفة بعض طرق الاجماع ليس واردا عليه وقد استندت الى النفي ظاهرا ولكنه لا يعرفه
ولا يعرف ظهوره الا من كان من اهل الاستنباط والاستيضاح وقد تثبت
مع المخالف كما وقفت على ما يقوله هو في السيد والشيخ المسائل مع عدم الموافق
ولا يلزم من صحتها تفسيق المخالف لها كما كان ذلك في المتقدمين ما لم يكن الخلاف
بعد استقرار المذهب على قول او قولين بحيث دل الدليل على انحصار الحق فيهما
او لوجود عدم مخالف على الحقيقة في ان من الامانات فان الاجماعات عندهم
كلها جارية مع وجود المخالف ولا يلزم تفسيقه عنده كما في بابها اخذت من باب
التسليم وسلكت قوله فتبين الخ مردود بما ذكرناه غير مرة فاقول تبين من هذا الذي
ذكرناه هنا وسابقا ان كل اجماعات المتاخرين ثابتة على الوجه المعتبر في الاجماع
عند الشيعة من انه كاشف عن دخول قول المعصوم عم لا انه عبارة عن الاتفاق كما هو
مذهب المخالفين وقوله فينبغي الى جوابه فينبغي التامل وعدم الاشتباه والانصاف
قال ره الرابع في بيان ان السيد والشيخ رضوان الله عليهما انما ينقلان اجماعات من تقدم
عليهما من اصحاب الائمة عم او من اصحاب الغيبة الصغرى وذلك اما ان يكون
بطريق النقل اليهم عن مشايخهم خلفا عن سلف او بطريق الاستقراء لمصنفاتهم
وذلك امر غير ممنوع في زمانهما لان تلك الاصول التي عليها المعول في زمن الاول
اكثرها موجود في زمانهما مشهور فيه وقد اشتهرت كتب فقهائنا في زماننا ومذهب
اربابها متوقف على رواياتهم فيها ان لم تكن فتاويهم مودعة في كتبهم ومستندات
اجماعاتهم ومشهوراتهم موجودة في تلك الاصول وقد اطلع السيد والشيخ عليها
سهل المأخذ فدعواهما الاجماع من نقلة الاخبار على العمل بذلك الحكم والافتاء
فيه ووجوب العمل به لشهرتهم عن الفتوى بغيرها الحكم به الامام عم بل اصولهم لا توجد

في فتاويهم على ما قيل وانما هي اخبار مختلفة على الظاهر وغاية الامر ان مذاهبهم تعرف
من اخبارهم فاذا كان يعمل بخبر الواحد منهم فكيف لا يعمل بالخبر المجمع عليهم عندهم او المشهور
بينهم ولو فرض ان الاستقراء الذي افاد الاجماع حصل لهما من تتبع كتب الاصول
والفروع لم يرد الاجماع الا قوة اقول اعتماده ره على نقل السيد والشيخ الاجماعات
اصحاب الائمة واصحاب الغيبة الصغرى بنقلهما عن مشايخهما خلفا عن سلف اولا
ستقراء كتبهم ميسر لوجود الاصول التي عليها المعول ومذاهب اربابها معروفة
من رواياتهم يوجب عليه ان يعتمد على نقل المتاخرين الا ان يحكم بعضهم ليس من ثقتهم
او يحكم بجهلهم وعدم معرفتهم وذلك لان ما نقله الشيخ والسيد وادعاه في كتبهما كان
حقا فيما نقله المتاخرون عنهما حق لانهما لم ينقلا عن المتقدمين الاجماع لديهما و
لم ينقل المتاخرون عنهما الا في ذلك لان كتبهما ومذاهبهما معروفة عندهم وان كان
هؤلاء ما بالواسطة منهما ايضا بالواسطة وان كان ما نقله المتاخرون ما طلاق فيما نقلوا
احكامهما ومذاهبهما وما هو عندهما ولا فرق بينهما في كل حال الا ان يطعن
على المتاخرين كما هو شانه عفي الله عنه في التعريض بهم حيث يقول في حق
نقلة الاخبار لشهرتهم عن الفتوى بعلمهم ما يحكم به الامام عم وبالجملة فالفارق مكابر
الا ان يبتني رايه الى الوقيعة قال ره نعم لو فرض انهما ينقلان الاجماع من تتبع كتب
الفروع مثل كتاب ابن الجنيد وكتاب ابن ابي عقيل وغيرهما ان وجد لهما ما ثبت
قبل الشيخين لزم ان يكونا مقلدين لغيرهما من اصحاب كتب الفتاوى وهما بمعزل
عن ذلك فان الشيخ انما يفتي بالرواية وان صنف في الاصول للنحو الذي ذكرناه
والسيد انما يعمل بالروايات القطعية دون غيرها اقول اما قوله في ابن ابي عقيل
وابن الجنيد فهو خلاف ما هما عليه فان من تتبع كتب الاصحاب وكتبهما وجدانهما
غالبا انما يقولون بالرواية حتى لا يكاد يوجد لهما قول الا والنص في النظم مصاحبه

فلو كان لما نقوله من ان المدار على مجرد الاخذ عن الرواية لكان عنده ان الاخذ بقولها
والنقل لمذاهبها اولى من مذاهب الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن و
لكن لما كان لم يبقيهما في نقل الاخبار غير طريقة المتاخرين اختلفت اقوالهما وكانا
في كثير من الفتوى كمذاهب العامة لمجرد ما علا الروايات وان كانا طاردان من
الاخبار الاقوى ان ابن عقيل في كتابه يقول ان حكم المسئلة الفلانية مثلا عند
آل الرسول ص كذا وابن الجنيد لا تكاد تجد قولا الا عن رضى واما السيد المرتضى فانه هو
صاحب التفاريع التي لا يكاد في كثير منها تدل عليه الاخبار ولكن يشير الى النحو
الذي ذكره المتاخرون وابعد مثل مسئلة الورود في حكم النجاسة فانه قال انا
لا اعرف نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة
وورودها عليه الى ان قال ويقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل لذلك
صحة ما ذهب اليه الشافعي والشيخ ره كما في ظاهر بل في غير النهاية من كتبه ذكر فروعا
لا يكاد يوجد عليها دليل بعبارة ولا اشارة ولا عموم ولا اطلاق الا على النحو
الذي قرره المتاخرون بشارة سهم الدين وقع فيهم هذا الشيخ فانه من
سلك مسلكهم لا يكاد بل لا يوجد مسئلة من فروعهم الا ولها دليل من الكتاب
والسنة من عموم يشملها لا يقال ان الشيخ ره انما وضع هذا الكتاب لما قيل له ان
اهل الجمهور لهم فروع من المسائل وانتم معاشر الشيعة ليست لكم تلك الفروع
وليس عندكم كتاب في ذلك وانما اغلب ما عندكم رسائل او شبهها لضعف كتاب
في مجارات العامة واهل فروعهم شبعا لهم لانه وقع فيه على سبيل الحكم الفتوى
لانا نقول ان كلامه في اول ظاهر بل يابى ذلك لانه قال في اوله ان احمل كتابا
في الفروع خاصة يضاف اليه وجمع معه يكون كاملا فيه جميع ما يحتاج اليه
الى ان قال هذا لسائل محمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه التي فصلها الفقهاء

الا ان

الا ان قال واقول ما عندي فيه على ما يقتضيه مذاهبنا ويوجبه اصولنا بعد ان ذكر
جميع اصول المسائل وانما كانت المسئلة او الفرع مما فيه اقوال العلماء ذكرتها
وبينت عللها والصحيح منها والاقوى وانبه على وجه دليلها لا على وجه القياس الخ
وهذا الكلام دليل على اعتماده على ما فيه مع ان اكثر فروعه لا دليل عليها ظاهرا وقوله
ره فان الشيخ انما يعنى بالرواية وان صنف في الاصول رده قول الشيخ و
فعله في كتبه حضرها ظ وكلامه في اوله والسيد بالطريق الاولى كما سمعت وبالجملة
كان ما حكاه مما يرد فيه نص مقبولا لانه راجع الى النص فالمتاخرون كذلك وان
كان لحسن الظن فيهما بانهما لا يحكمان الا بالنص ولكن لم يصل الينا فكذلك المتاخرون
على ان السيد ره صرح في مسئلة الورود بعدم النص ولكن الاولى ولهذا الشيخ
ان يقول ما فيل من المتاخرين حقه ولا با علاو السلام قال ره والعجب ممن يدعي
معاصرينا يزعم انهما انما ينقلان اجماعات علماء زمانهما وهو ظاهر وكيف يمكنهما
معرفة اجماع واحد على مسئلة واحدة بل مشهور واحد منهم وهم متفرقون في شرق
الارض وغربها بل لو ارادوا معرفة مشهورات بلدة واحدة لم يتات انهما كانا
نعم يمكنهما الاطلاع على اجماعات من قبلهما بطريق النقل وبطريق الاستقراء وكلا
الطريقين مفقود وان في اجماعات اهل زماننا هذا اقول الحق الوسط لا افراط ولا
تفريط لان السيد والشيخ ينقلان اجماعات من قبلهما كما يقول بالطريقين وينقلان
اجماع اهل زمانهما بالاستقراء وبالتسامع كما مر القول من السلف اعلى الله مقامهم
اما الاستقراء فكما مر في بحث الاجماع المحصل ويكون الاجماع محصلا لهما او فاصلا
كما مثل سابقا وكذا ما بالتسامع والاقتناع فيه ولا بعد انهم يرونه بعيدا او
يرونه قريبا ومراجع ما مر ولما حكيه بالاقتناع فيها على انه لا يكفي معرفة دخول الموافقة
قول الحجة الا بالاحاطة على الجميع وهذا انما اشبهه بقول الجمهور الذين لا يثبت عندهم

الاجماع الا بالاتفاق واما معشر الشيعة الذين يقولون انه يكفي اثباته في اثنين اذا علم
ان احدهما الامام فلا يصعب عليهم ولا امتناع فيه وانما المدار على المعلومية لمذهب
الحجة تذنيب اعلم ان هذا الشيخ المشار اليه ذكر في حجية الخ المخالف في حجية علامن طعن
في الاجماع قال ره الغالب في حجية الاجماع اعتراضات لا بأس بايرادها والجواب
عنها منها ان السيد نقل الاجماع في تسع مسائل ولا قائل بها غيره وجه ان عدم وجود
ان القائل بها من زماننا لا يدل على عدم وجود القائل بها فيهم واما علم وجود قائل
بها من المتاخرين فتغير مضر بالاجماع وان المتاخرين عن الشيخ لم يكن لهم الفتوى في العمل بغير
قول الشيخ لانهم اما مقلدون له او ناقلون عنه على ما قيل فاقوال السيد التي لم يقل بها
الشيخ صارت مهجورة وان كانت من قبله مشهورة ولعل هذا المسائل التسع
فيها منها وربما التقى المتاخرون على حكم لم يقل بها احد من المتقدمين كما قيل بالعلم ومن
ثم كان اجماعاتهم كجزر في المغيا اقول وقد قدمنا تنبيها ينبغي لمن يحب الاطلاع على اسرار
التكاليف التي قام بها النظام ان يراجعها ويفهمها ونتذكر منه كلمات فنقول
اعلم ان العلم هو الذي يقوم به النظام وعليه دارت الافلاك وهو الماء الذي
جعل الله منه كل شيء حي وهذا قال لكنه لا يقوم ويختفي الا بجهل فان العلم يتبعه
بالعمل فان اجابه والا ارتحل في المرتبة المحققة ولم يكن مخالف علم انه حكم انه ولا كذا
ان يكون باطلا الا لوجد في معالجة قائل مصيب للحق لئلا يجتمع الفرقة المحققة على الباطل
ويرتفع الحق فيبطل النظام لارتفاع الذي هو حيثية لكل شيء ولهذا كان قول
ثم انقطع وارتفع ولو انقطاعه على بطلانه وعلى وجود قائل بالحق لانا وجدنا انقطع
والنظام قائم والافلاك تدور فعرفنا وجود حجة النظام وهو العلم هذا فرض المسئلة
والا فلا يكون قولا سكوت على خلافه لا بعبارة ولا باشارة من على ولا على
الادهر حق فان كان باطلا في نفس الامر فلا يسكت عنه ولا حفظ بيان هنا

تحال ولا جل ذا قال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة فاذا كان صحح

ما لحدر

في بحث الاجماع السكوتي فقول السيد في هذه المسائل ان كانت حقا فلا بد من قائل بها
قبله والا ان تكون في واقعة متجددة لم تقع قبل ولا بد من قائل بعده لئلا يرتفع الحق
الابد وعليها الشيخ ولا الشيخ ظاهرا انه سلطان الولاية لان الشيخ مختص بسلطان
النبوة ومن الشيخ المدعى عليها الاجماع ولم يقل بها قائل حكمه بوجوب رفع اليدين عند
التكبير على ما ذكره في الاستبصار وعبارته هكذا واما انفردت به الامامية القول بوجوب
وهو الثبوت ويحتمل عدم ارادة الاجماع بل منهم من قال بذلك وان كان
واحدا لم يقل بذلك احد من الجماعة وهذا لا يدل على الاجماع ولا على الحقيقة وبالجملة
فالقول المعترض باطل وقوله ره واما عدم وجود القائل بها من المتاخرين فغير مضر
بالاجماع يريد به انه لم يقل بذلك احد من المتاخرين وفيه الجزم بعدم القائل فيحتمل
نقول له منا قد عرض ابن الملك في العلم بعدم القائل مع ان اكثر العلماء اذا نشك
اشد من اكثرهم في زمن العلامة والشهيد الاول فاذا كان امكنه العلم بعدم
القائل الذي هو من قبيل شهادة التي الممكن من قبله العلم بقول القائل و
الاطلاع على ما تحقق به الاجماع الاولى واما قوله غير مضر بالاجماع فغير مضر بالاجماع
لانا قررنا انه اذا انقطع القول تبين فساده فاذا لم يقل به قائل من
المتاخرين ولم يكن الحكم منسوخا تبين وكلا بطلانه لان الحق لا يرتفع عن الوقت
المحقق وقوله سعلالان المتاخرين عن الشيخ الى عقيل وهو يشير الى ما ذكره الشهيد
الثاني في رعايته في العمل بخبر الواحد فالعمل بمضمون الخبر الضعيف على وجه يجبر ضعفه
ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه
منهم عليه الاكثر تقليدا الا من شذ منهم ولم يكن منهم من يفسر الاحاديث وينقب
عن الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق بن ادريس وقد يكون لا يخبر العمل بخبر الواحد
مطلقا فجاء المتاخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون

بالطريق ع

ذالك الخبر الضعيف لا مرابا ده فهو ذالك لعل اليه بعيد زعم في تخبر العمل به مشهورا
وجعلوا هذه مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تامل المصنف وجود المنقب
لوجه مرجع ذالك كله الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف ومن
هنا ينظهر الفرق بينه وبين ثبوت فتوى المتخالفين باخبار احوالهم فانهم كانوا منتشرين
في اقطار الارض من اول زمانهم ولم يزالوا في ازدياد ومن اطلع على اصل هذه المقالة
التي اشتهرت وتحققها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي
والسيد رضي الدين بن طاووس وجماعة قال السيد ره في كتاب البهجة لثمرة
المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن ابي فراس قدس روحه ان الحمصي حدثه انه لم
يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيبه والان فقد
ظهر ان الذي يفتى به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
انتهى وقد كشفت لك من ذالك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما يعرف هذا
المقال من عرف الرجال بالحق وينكره من عرف الحق بالرجال انتهى اقول انما نقلت
هذا بتمامه وليس هذه الرسالة موضوعه بيانا لاشارة الشيخ اليه في تحقيقه ولا ابتر
بعده في كلمات الى عدم صحة هذه الكلام وهي ان الذي دلت عليه الاخبار
المتواترة معنى ان الارض لا تخلو من حجة ما دام التكليف فانه سد دليل في الحجة
كما ذكرنا انفا وانا مكلفون بطلب علم ولا سبيل لنا اليه في زمن غيبة الحجة الا اثار
اهل العصمة وهي سواد في قرطاس واثار وسائطهم سواد في بياض في كتبهم والفاظهم
واخبار وسائط الائمة ووسائط وسائطهم فاذا بذل المكلف لمعرفة احكام
الشريعة جهده واستفرغ وسعه وتطلع اثار اهل العصمة واثار وسائطهم ليعرف
ما اتفقوا على صحته او على قبوله او اختلفوا فيه او اتفقوا على رده والحجة بين ظهراني
شيعته بالتسديد وان غاب بجسده فهو حاضر بنوره وببركته فلا بد ان يصيب

بحيث

يخرج به عن التقصير فيما كلف به لنفسه ولمقلده به وليس عليه اكثر من هذا بان ينبغي نفقا
في الارض او سلما في السماء فيأتي بآية وليس له ان يخرج عما اتفق عليه الفرقة المحقة
وينفرد بالقول فان من شذ شذ الى النار وفيما اختلفوا فيه لا بد ان يكون قوله
موافقا لقول احدهم في كل مسئلة جرى تحجيهم فيه لما قلنا سابقا فلا يضر من اذا بعد
الشيخ ان يوافقه او يخالفه اذا سلك سبيل ربه كما قلنا فاعتراض الشهيد ره
ونقلهم لهذا الكلام مدخول لا وجه له وان امكن الا ان يكون له وجه فهذا الشيخ الثقة
في ولسالك مشحونة بعبارات الدروس والقواعد وغيرهما ونقل المسئلة ولقد
تتبعت كثيرا من كلامه ومن كلام غيره اليهم ولم اعترض عليه كما اعترض على غيره ولقد اعترض
عليه وعلى غيره بعض الناس حال الباحثة فاجبته عنه وعنهم بمثل هذا الجواب عن
نفسه جوابا عما اعترض عليهم بل لو قيل باب الكثرة لما تة لم يكن بعيدا الا ان غيره لم
يعترض بما لزمه وهو مع دقة نظره وسعة دائرته وشدة تنقيره لا يستحضر
في وافي وشرح اللمعة فانه افتى في مواضع نفى فيها وجود النص مع وجوده كما
في حلاوة الاذان وكما في من عقد على ذات البعل هل تحرم ام لا فانه نفى وجود
النص فيها والشيخ ره عقد لها بابا في الاستبصار فقال باب ان الرجل يتزوج
امرأة ثم يعلم بعد ما دخل بها ان لها زوجا انتهى فانه لقائل ان يقول لعله
يقتصر على كلام بعض المصنفين او نقلهم من غير مراجعة لا دلة المسئلة في مظانها
فان مظانها الكتاب والسنة والحجة فيها من دليل عقل او اجماع لم ينكر وجود النص
في عدة مواضع كلها موجود فيها المعتبر المعمول به حتى انه فانه في الكتاب المذكور
ذكر فيها وجهين واختار انها كغير الكتاب العدة الرجعية والنص موجود ونقله ولكن
لا تحمله على ما حمل عليه الاصحاب بل نقول لعله لم يعتمد على الدليل لضعفه سنده
وبالجملة فالاشكال يجري على الاكثر من كل من نظر الا ممن عرف ما سمعت من النظر الى

سر التكليف والا وان ابطل احدا انه كما يخاف اني لا يلزم كما في قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا
من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا فالعلماء اشرار
ستهم وهم منهم اجل شانا من ان يكونوا مقلدين فيما نقلوا ولكن ورد في الحديث عنهم
لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احدا ه وبه وداث ع حيث يقول لو
كنت تعلم ما كل علم الورى طرا لكنت صديق كل العالم لكن جهلت فصرت تحسب كلا
من يهوى بغير هواك غير العالم اللهم اغفر لي ولا تؤاخذني باسوء عملي اللهم اغفر لنا
ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف
رحيم ونقول قول سديد الدين الحمصي انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق الخ كلام ليس
بشيء بل كلام العلماء المعروفين مقترن على التحقيق وان حكوا الفاظ من قبلهم فلانهم
ان يجوزوا قلدوهم في شيء ولكن العبارات الفاظ اهل الاصطلاح من يسهل التفهيم
بها والتفهيم وان ليف ولا بأس بذالك ولو كانوا حاكين عمن قبلهم لما جاز تقليدهم
والاخذ عنهم لانهم ليسوا باهل ولا نقلهم عمن قبلهم لانهم اموات واذا مات العالم
مات علمه لقوله ع انظر الى رجل فهذا التكليف جار لكل مكلف ان ينظر الى رجل
في عصره يمكنه لقاءه وقول علام كيف يموت العلم بموت حامله فاذا كان الحال
هذه وجب على الحجة ع ان يخرج وان لا يرتفع التكليف لئلا يلزم المحال فلما لم يظهر
والتكليف باق اتفاقا عرفنا انهم قد اقرهم على ذالك فهم مقترن على الحقيقة
ولا يضع لمن نسب اليه تقصير فيما يراد منه لا زعم انما جعل في الارض خليفة كما ان
زاد المؤمنين شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم على ان من بعد الشيخ وهذا هم
ما بين قائل بقوله حيث ساعده الدليل وبين مخالف له ناقض لكلامه وفي
الحقيقة لم يتبع الشيخ منهم احد ولم يوافقه منهم احد منهم ولم يخالفه وانما قولهم
واثر هدار الدليل اذ ليس الحق محصورا في خلافه ولا وفاقه ومرجع الى الكلام

في تحقيقه فقوله ره فاقوال السيد التي لم يقل بها الشيخ صارت مهجورة وان كانت
من قبل مشهورة ولعل هذه المسائل التسع منها نقل اقوال الفقهاء في عدم الاكتفاء
لان التي هجرت فلم يقل بها احد انقطعت وقد قال الدليل على بطلان المنقطع
فيكون عدم القائل بها دليلا على بطلان ذالك الاجماع فيكون السيد انما ادعى الا
جماع المحصل الخاص وهو كما ترى ليس بواجب الحجية على غير محصله ولا يلزم العدام فدعوى
السيد في الاجماع حق في حقه وان كان باطلا في نفس الامر بمعنى ان دخول قول المعصوم
في الجملة من اعتبر قولهم السيد وان ان يكون دخول الحكم في واقعه وانه قال اقرب
الاحكام الى الحكم الواقعي حتى قال وانه لا يبعد ان هذا الوجه قول الشيخ وليس كما بعد
انقطاع الوحي وارتفاع حكم خلاف النبوة لانا نقول ان ذالك لا يجري على ما يعرف
لان افعالهم واخبارهم مقررة لما استقر من السنة النبوية على شانها افضل الصلوة
والسلام وانما يجري على ما يخفى ولا يظهر اثره الا في اختلاف الفرقة المحقة في شهوراتهم
واجماعاتهم المبتدءة والمتعاقبة مع اختلاف الازمان فقد يكون المشهور في العصر
الاول غير مشتهر في العصر الثاني بان تنعكس الشهرة او تتفرق احدهما اذا لم يدل الدليل
على حجيتها كما مر وقد تكون في الاول والثاني سواء او مشهورتان في وقت يحصل من
كل منهما قوة الظن ويفيد ان التوقف ثم يحصل الترجيح وربما كانت واحدة وربما
كانت اجماعا مركبا كما اذا دل الدليل على انحصار الحق فيهما وربما كانت اجماعا
بسيطا وبالجملة فالاصل في التكليف في جميع الاحكام الحكم الوضعي هو اثر التقدير
الالهي ثم الاقتضاء في حكم القضاء الالهي على نحو ما قيل في ان الوضع عام والموضوع
خاص لان السبب فعل والفعل مقدم على الانفعال الذي هو الاقتضاء ثم قد يتأخر
ظاهر اثر السبب عن اثر السبب لتوقف الاحساس به عليه وبالجملة فيكون ان الشيخ
فيما يخفى بحيث لا يناط به احكام وان يناط بما يظهر لان فرضنا في معرفة الاحكام

واستنباطها انما تجري لكامرنا به على ما يجري علماء الفرقة عليه والعدول عنه عدول الى الباطل
لما قلت من استقامة النظام عليه وعدمه او ارتفاع الحق عن اهله ولو كان ما عليه العلماء شكر الله
سعيهم باطلا لبطل النظام لارتفاع العلم ويجب على المسترشد الخروج واما ما يخفى فليدبر
تدبيره وليس شأن الالتفات اليه بمعنى متى بعض الاحكام عليه بمعنى معرفته فان الاطلاع
على معرفة مثل ذلك نور وشفاء لما في الصدور ولهذا كان هذا الشيخ المذكور لما لم
يكن له سبيل الى معرفة ذلك ولم يسلك طريقة العلماء وقال ما قال رحمه الله فنعوذ اليه
برحمته انه عرف الحال وهو معذور بالتميز وليس كذلك لا يقال وكل يدعي وصلا بليلى
وليلى لا تقر بذاكا لانا نقول اذا انبجست ومُيّز عن غيره تبين من بكى ممن تباكى وقد ورد
اتفق المتاخرون على حكم لم يقل به احد من المتقدمين او لم يستقر فيه قول منهم فان
ذلك جائز بلا اشكال اما ان يكونوا متفقين على خلاف ما اتفق عليه المتقدمون وحصل
تسليمه وبينة خبر ظاهر القوة ولهذا قلت ان اجماعات المتاخرين لا تجوز مخالفتها ولو
كان الامر كما توهم لجاز مخالفتها كما يقول لكنه ممنوع قال (ره) ومنها ان السيد لا يعتمد
على المرسل واجماعاتها لا تخرج عنها لان مستند اجماعاته اما الحصر والاستقراء
لاقاويل العلماء وهذا متعذر تحصيله والنقل من البعض فيدخل في المرسل فكيف يجوز له
العمل بها مع استلزامه اطراح صحاح الاخبار والحال انها لا تكون من المراسيل اذا
كانت على سبيل النقل من المتقدمين بسند منقطع والظاهر خلافه فانه يدعي قطعيتها
بل يدعي ان معظم الفقه عنده معلوم بالضرورة فيكون طريق معرفة الاجماع عنده اما
العقل لا النقل كوجوب الصلوة والزكوة ونحو ذلك وجزمه بها مثل جزم الصدوق
بالخبر حيث يقول قال الامام (ع) كذا فيدخل في باب المسانيد كجزمه بذلك او دخل
في الاعتراض في قوله واجماعاته لا تخرج عنها شيء اذ لا نسلم ذلك ولا سيما على رأي
من يشترط في النقل الاطلاع الابتدائي لما ان النظام الواقع كذلك وان توهم خلافه

فلا ارسال في شيء من اجماعاته والحصر والاستقراء بالقدر الذي يتأدى به الظن غير متعذر
كما مر والنقل يعتبر فيه الاطلاع الابتدائي بمعنى انه ينتهي اليه فلا يكون شيء من مستندات
اجماعاته مرسلا بل جرى في ذلك على اصوله من عدم جواز العمل بخبر الاحاد وقد التزم ان يقبله
بقوله فانه يدعي قطعيتها قليل اذ ليس كل من ادعى شيئا سلم له لاجل انه يدعي ذلك
والفقه بل يدعي ان معظم الفقه عنده معلوم بالضرورة فيكون طريق معرفة الاجماع عنده
انما هو النقل لا النقل الى مثل سابقه فان كان دعواه قطعيته اما اجماعات مقبولة
فدعوى المتاخرين قطعية الاجماعات مقبولة اذ لا فرق وان كان لانه لا يقبل
الا المتواتر ولا يعمل باخبار الاحاد ويدعي قطعية اجماعاته بل معظم الفقه كالسيد فقد
عرف قبل لكون اجماعات ابن ادريس حجة فان قبلها هذا الشيخ فنعم ترجى لجل ما
يفصل لكنه لا يقبلها قال (ره) ومنها ان اجماعاتهم تخالف صحاح الاخبار بالاصطلاح
الجديد والجواب انه لا حرج في ذلك بعد ما عرفت ان حيث اجماعاتهم انما هي صحاح
الاخبار بالاصطلاح الاول وهم اعرف من غيرهم بالصحيح ما صححوه وان كان ضعيفا با
لاصطلاح الحادث اقول مراد المعترض ان الاجماعات اذا اعتبرت انما كانت
حجة اذا تضمنت الخبر الصحيح واذا عارضها الخبر لم تكن حجة لان دلالة الاجماع على قول
الامام وحكمه اجمالية ودلالة الخبر على ذلك تفصيلية ولا ريب في تقديم المفصل على
المجمل ونرى اكثر الاجماعات معارضها الاخبار الصحيحة على ما اصطلح عليه المتاخرون
فتكون الاجماعات ما طلقه وهذا الكلام مبني على طريقة اهل الاخبار والحق يتجه على خلاف ذلك
ولا يبعد انه ما ورده واجاب عنه واما على ما قررناه فانها انما كانت حجة لاشتمالها
على قول الحجة الصحيح الصريح الذي لا يحتمل غيره ما نعلم منه اشتمالا قطعيا لا يحتمل النقيض فاذا
عارضها الخبر الصحيح كانت اولى بالعمل بمقتضاها لان الاجماع خبر صحيح صريح وجب
الاتباع اذ لم تعمل بمقتضاه بخلاف الخبر فانه وان كان صحيحا باعتبار سنده لكنه

لا يمنع النقيض لا في صحة الورود ولا في العمل ولا في الدلالة فلا يعارض الاجماع ورجح
ما مر وقوله في الحق وهم اعرف من غيرهم لكثرة والصحيح ما صححوه بناء على طريقتهم لانه اعراض
عن الجواب بنحو قلنا من ان الاجماع نص واحفظ واصح من الخبر لانه لا يرى ذلك
الا ما قرره من ان الصحيح ما صححه المتقدمون واما التصحيح بالاصطلاح الجديد فليس بشيء
ولا يعتمد وهو غلط وعدم معرفة بطريقة المتقدمين على الحقيقة وان توهم ما توهمه كثير
من العلماء وبيان ما اشرنا اليه من ان الاصطلاح الجديد معمول به عند المتقدمين في اكثر
المسائل الا انه غير مدون فلما دونه المتاخرون شكر الله سعيهم ظن بعض الخبر بهم وكلاء
بالمجهول ما لم يحيطوا بعلمه ومعنى البيان ان جهات الترجيح للاخبار كثيرة ليست نحو واحد
وذلك انهم مرة يرجحون عند التعارض بمطابقة الخبر لعمل الطائفة او للكتاب
او السنة او لخلاف العامة او لتكراره في الكتب الاصول او شهرته او لصحة روايته
وثقتهم فانهم كانوا يعتمدون على رواية مثل زرارة ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد
وامثالهم ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومن يصح عنهم او من صحت روايته عنهم
بنقل الثقات فقد اجمعوا على تصحيح وروده او العمل به ونحو ذلك واما التعارض
عند القدوم والمنشار والبرد والمطرقة وفي غالب عمله يستعمل القدوم والمنشار
ولا يستعمل البرد الا اذا اراد ان يسحج القدوم والمنشار واذا اراد ان يعمل بابا
او سقيفة احتاج الى استعمال المطرقة لكثرة فكما انه في اغلب عمله لا يستعمل المطرقة الا
اذا اخذ يعمل في السقيفة فانه لا بد له منها لاجل ذلك والحال ان الامر لا يخرج المطرقة عن
كونها آلة بحيث يستغنى عنها كذلك المتقدمون لما كانت الاصول معهم والائمة بين
ظهرانيهم كانت اغلب حاجتهم اليهم والى الاصول المعروضة عليهم واذا احتاجوا الى
تصحيح الاخبار ترتيبي الرواة استعملوه ولهذا ترى اكثر التواقيع بالنص عنهم (ع) لانهم
يسألون عن احوال الرواة ليعتمدوا على رواياتهم فيوثق الائمة عليهم السلام رجالا ويجرح

آخرين ويذم قوما آخرين ويلعنون اقواما ويتبرأون منهم وبذلك الا تصحيح رواياتهم وهذا
في رواية زرارة خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وشهادة روايته
عمر بن حنظلة المقبولة وغيرها فالمتقدمون كانوا يستعملون القوانين ويستعملون
هذا وهو من القوانين القوية التي لا شك فيها وكيف يختص على المتاخرين في ذلك
والمتقدمون يعملون به قال الصدوق في كتاب الخصال لا سبيل الى رد الاخبار
متى صح طرقها وقال في باب الوصية من يده فقد وردت الاخبار الصحيحة با
لاسانيد القوية وقال متى صح طرقها وقال في باب الوصية ... وقال في آخر باب
الصوم التطوع من يده واما خبر صوم الغدير والثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد
بن احمد بن الوليد كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان
غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه وطيب ثراه مصححه ولم يحكم بصحته
من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح وفي النهاية ايضا في باب حد الزنا بعد ان اورد
حديثا في المسح على الخفين قال فهو عندنا متروك غير صحيح وفي النهاية ايضا في باب ... الحلبي الى ان
قال مع ان الحديث في ذلك غير صحيح الاسناد وكلامه (ره) في خبر صوم الغدير يعطي
ان جميع الاخبار التي رواها في ذلك الكتاب الذي هو عمدته وقد تحمل تصحيح
ان تصحيحها وتحسينها انما هو من جهة السند وغيره من العلماء المتقدمين كما يظهر للمطلع
فان اجاز الصدوق هذه الطريقة لزم ان يكون التصحيح من جهة السند صحيحا معتمدا
ولا عبرة لمن دونه وان صح من طريقة الصدوق (ره) ومن قبله فانهم كلهم
بهذا اذا احتاجوا الى الترجيح بتصحيح السند وكلام الشيخ (ره) في العدة ظاهر في هذا المعنى
فان صح في هذه الطريقة سقط البحث قال (ره) ومنها ان الشيخ قد يدعي الاجماع
على حكم ويخالفه بل قد يدعي الاجماع على خلافه والجواب والحال ان اجماعات الشيخ
على الشيء وضده انما يكون في قولين مختلفين يستند الى الخبرين مشهورين متعارضين

حكمت الطائفة بصحتها وجواز العمل بها من باب التسليم فصح ادعاء الاجماع على كل من القولين
المستندين الى الخبرين المتعارضين فيتبقى باجماع من المشهر بين جماعة عملت باحد الخبرين
ويرادها بالاجماع الثاني في اشهر بين جماعة عملت بالخبر الاخر ولا عزو في ذلك ولا
قضاء ويدل على ذلك انك لا تراه يدعي الاجماع على الشئ وضده الا وهناك خبر
ان متخالفان ودالان على القولين وقد اشار السيد في بعض رسائله الى جواز دعوى
الاجماع على الشئ وضده ولا تناقض في ذلك لان احد الخبرين يجوز العمل به من
حيث انه حكم انه في الواقع والاخر يجوز العمل به من باب الرخصة وان لم يراني الحكم
الواقعي انما يكون تناقضا لو ادعينا العلم او الظن ان مدلول كل من الخبرين هو الحكم الواقع
ونحن لا ندعي ذلك بل نقول انه يكفينا في جواز العمل بالاخبار على ما يفهم من كلامهم
اما الحكم بكون مدلول الخبر موافقا للحكم انه في الواقع او العلم بكونه ورد عنهم عم سواء
علم كونه موافقا للحكم الواقعي ام لا ونعلم موافقته للحكم الواقعي بكونه مجمعا عليه
عليه او مخالفا لما عليه العامة وما عدى ذلك يحتمل الامرين اقول مخالف الشيخ
لما يدعى من الاجماع في موضع او مجلس او اجماع انما تكون اذا كان الاجماع منقولا
ولم يعطا الدليل الجازم على انحصار الحق فيه فظهر له في وقت رجحان دليل حكم مطابق
للاجماع المنقول فانه دليله منقل الاجماع لان الاجماع المنقول لا ينقص
عن مفاد خبر الواحد ان لم يزد عليه كما انا جرد به سابقا ولم يكن عنده مانع من
التعقيب اذا كان خبرا هو ان المنع من التعقيب في اليقيني والاعتقاد لا في الوقع
وان كان خبرا لا يقال ان نقل الاجماعين غلط لانكم قلتم ان النقل يشترط
فيه الاطلاع الابتدائي واذا كان كل جزء امتنع النقلان لاحدهما لامتناع اتفاقين
مختلفين لانا نقول لا يكون اتفاقان مختلفان الا انا نقول بجواز النقلين الى
المختلفين لاحتمال المحتمل دكل منهما او في احدهما وللاجماعات المحصلة التي هي

لا يشترط في تحققها الاتفاق ليقع التدافع فيجوز ان يكون تلك الاجماعات اجماعات
محصلة خاصة لمحصلها وهي تختلف باختلاف الاوقات في المسائل المتعددة
بل في مسئلة واحدة في وقتين فلا حاجة الى ما ذكره ره في الى من ان الاجماعات
المختلفة انما تحقق اذا وجد خبران مشهوران ليس لاحدهما رجحية على الاخر
الى ان يؤدي الحال الى التخيير كما ذكره لان ذلك فرض بعيد لا يكاد يتحقق كيف
يوجد خبران مشهورات مختلفات الحكم متساويان في العرض على الكتاب
ومذهب العامة وعلل الفرقة وفي صحة السند ومن المرجحات في جميع ما يعتبر في باب
الترجيح وفي الدلالة على المراد وفي تكررهما في الكتب الى غير ذلك من الاعتبارات
حتى تبلغ الحال الى التخيير شئ لا يكاد يقع وعلى مقتضى كلامه ره ان كل الاجماعات المختلفة
مستندة الى روايات من هذا القبيل فيلزم ان يكون ذلك كثير الوقوع ولو كان كثير النظر
على خبرين فضلا عن كثير حتى ان بعضهم منع من وقوع خبرين كذلك ومنهم من حكم بوقوعه ولكن
بتعليل ولما ورود مثله في الاخبار فلا يدل على وقوعه وانما يدل على امكان الوقوع
وما تراه من وقوعه كما في كتابه الحميري المتقدمة الدالة على التخيير بين العمل بالعام والعمل
بالخاص فلسلقية لان الخاص حاكم على العام وما نظر من بعض انظار السلطي فلعدم
الاحاطة في النظر والتعادة والترجيح كما يحصل فيها التوقف بعض ما نه في الحقيقة للتقصير
او للتقصير ولا في الحقيقة ليس الا حكم واحد فالتوقف والتخيير من باب التسليم
به بل كل حكم غير جازم ليس منه ايضا وانما التخيير الجازم كتخيير الكفارات فمنه وليس مثله
التثليث في ما لما كان حيث يقول حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
الى لان الشبهة حكمها في ظاهر ظاهر وانما حكم بكونه شبهة للاحتمال الناشئ من التوقف
ولا خطبتها طرين الاخذ ولكنه لا يتاني بيان الحكم في الحقيقة ليس الا حلالا او حراما
وليس بجز بينهما من ذا الجهة الا التسبب لا التخيير نعم قد يكون البحث عن حكمه قاصرا

ادمقصرا اذا استقرأن الرسع فيحصل له التوقف او التردد ولا يتأتى ان العلماء الاعلام
كثيرا ما يتوقفون ويترددون وشأنهم اجل من التقصير او القصور لانا نقول هذا
حق ولكن لا يلزم من كونه كذلك انه لا يحصل في حال يحتمل او انه قد يعتمد على ما ثبت
عنده ولم يرجح او انه سلك في قوله بالتوقف طريقة الاحتياط في الافتاء اذا لم
يكن لي محتاجا للعمل لا لامر ولا لمقلد والى غير ذلك من الاحتمالات فظهر
مما قررناه ان الاجماعات المختلفة ليس ما ذكره ره سببا لها ولا حتلافها
وتعددها وانما السبب كونها محصلة خاصة على نحو ما مر سابقا وانما يكون تو
قف الى كلام يليح مناه المقصود في الجملة الا ان العبارة عنه فيها ما فيه ولا فائدة
في البحث فيه بل لصحة مراده قوله ونعلم كونه موافقا للحكم الواقعي بكونه مجمعا عليه
او مخالفا لما عليه العامة الى فيه تفصيل يعلم مما سبق لان معرفة موافقة الحكم الواقعي
اذا اجمع عليه المسلمون كافة او الفرقة المحقة كافة لا اشكال فيه اما باتفاق
الاجماع فهي مما يحتمل واما مخالفة العامة ففيه تفصيل وهو انه ان اريد بالمخالفة
لما علم من مذاهب العامة فهو مما يحتمل الامرين اذ لو ورد خبر يخالف ما علم من كلامهم
ومذاهب الحنفية وان اريد به ما علم وما يحتمل بناء على ما هو الغالب ان ما يكون لهم
للتقية اعم مما علم من مذاهب العامة لان مذاهبهم مبنية على القياس والرأي
والاستحسان وعلى ما ينتظم به الشئون والاغراض ومقتضى ذلك
لا ينضبط فيما علم ولان المجدد في الاخبار ما يخالف الحق ولم يقل به احد منهم فيما علمنا ولا
يوجد حكم لاحق ولا باطل مع انهم انما فعلوا ذلك وخالفوا مسلمهم وذلك خلاف
الحكم الواقع ويجوز ان يتجدد لهم قول لم يقل به احد منهم لان احكامهم منوطة بالاغراض
والشهوات فان اريد به مخالفة لما سوى الحق فهو مما يعلم موافقته للحكم الواقعي ولا
مما يحتمل ولا يترتب لقول المكوى الحق فان الحق لا شبهة بما سواه فال ره ومنها ان

اتفاق الفرقة المحقة كما على حكم من الاحكام متعذر في نفسه غير معلوم في اتفاق جماعة من خواص
الائمة عم على حكم لا يكون حجة الا اذا علم انهم لا يعرفون الا السماع من الامام عم والمعلوم
من تتبع اثارهم استنادهم في الاحكام الشرعية الى النظر وامارات ظنية فيجوز خطأهم في
ذلك لسوء فهمهم ثم بينوا ذلك بان زرارة خالف الامام عم في مسئلتين الاولى
ان زرارة تعقيده انه لا واسطة بين الايمان والكفر لقوله تعالى فمنكم كافر ومنكم مؤمن
والامام مصرح بثبوت الواسطة بينهما لقوله تعالى خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا الثانية
ان زرارة يعتقد ان الام مع الاخوة عن الاخوة عن زائد على السدس وان لم يكونوا
للاب لقوله نعم وان كان له اخوة فلامه السدس ولم يعرف ان شرط الحجب
ان يكونوا للاب ثم امره خراذلك بخبر صحيفة الفرائض التي اوعاها زرارة يحكم انها
باطلة وانها ليست بشئ وانها خلاف ما الناس عليه مع انها املاء رسول الله صلى وخط علي
والجواب عن الاول الراجع الى نفي الاجماع الحقيقي ان اجماع الفرقة المحقة على حكم غير متعذر
اذا كان مستنده الاحاديث المتواترة او المحفوفة بقرائن القطع كما تقدم و
سيأتي فيه مزيد كشف ايضا انشاء الله تعم وعن الثاني الراجع الى نفي الاجماع الحكمي
ان زرارة وامثاله كابن حمران والطيار ونحوهم كانوا قبل صحبتهم للائمة عم تلامذة
الحكم بن عتيبة وغيره من فقهاء العامة وقبل عرفانهم صحبتهم للائمة عم كانت لهم مذاهب
فاسدة مستفادة من علوم اهل السنة والجماعة مخالفة لمذاهب الائمة عم عترة
النبي صلعم واهل بيته الذين امر بالتمسك بهم بل كانت لهم مذاهب منكرة في الجبر والتشبيه
والتجسيم ومنهم الشامان والقميون ما براهيم سوى الصدوق كانوا كلهم غلاة و
ان استقروا ورجعوا الى الحق والسداد فما ذكره لا يكون طعنا في زرارة حتى يكون مانعا
عن انه لا يفتي بشئ الا وهو مطابق لقول الامام كيف وقد ورد في حقه وحق
غيره من ساير الخواص الامر باتباعهم واخذ المعالم الدين منهم خصوصا وعموما

زرارة فانه فيه وروت بخصوصه تارة ومع غيره اخرى اخبار كثيرة تدل على الامر باتباعه وانه من الاربعة
الذين بهم اوتاد الارض وانهم نجت النعمة وفوق العدالة فان كانت الاخبار المنكرة في حقه معارضة
بخبر صحيفة التي لو ابقى على ظاهره دل على كفر زرارة لزم ان لا يقبل منه خبر رواه عن امامه بالمرة لعدم
جواز قبول خبر الفاسق في احكام الدين فلا بد من حمله على ان ذلك وقع منه في مبادي امره بل اوائل
صرحيته وان الامر باتباعه وقع من الامام عم بعد تكامل وتمام بصيرته بامامته عم قطعا ورسوخه على
المستفاد منه امامه وبيان عفته وسداده وديانته فهو لا يخرج في فتواه عن مذهب امامه
قطعا غير انه مبتلى بمنازعة العامة كثيرا لكونه كان منهم فلا يخاف عنهم فهم لا يقبلون منه ما
ينقله عن امامه ويحتجون عليه بالقوانين فيقع المحادثة بينهم في ذلك فاذا ادعى عن زرارة الى
رجع الى امامه وخاوضه في الآية القرآنية على مذاق العامة ليسلب الغث من السمين ويكون
وسيلة الى رفع حجة المنكرين اقول كلامه في الاعتراض مبني على ظن نفيه من امتناع الاطلاع
على الاجماع الا في زمن اصحاب الائمة وقد مر جوابه مرارا وقوله ره واتفاق جماعة
من خواص الائمة حجة من جهة عدم تحقق الاجماع بمجرد اتفاق جماعة الا ان قوله الا اذا
علم انهم لا يفتون الا بسماع من الامام ليس بحجة وقد مر جوابه وتحقيقه وقوله والمعلوم
من تتبع آثارهم حجة في اكثر الاحوال وفي جوابه بعض المناقشة لا ينبغي طائلها لظهورها وليس
في فيما نحن بصدده فائدة قوله ره ومنها ان صحيفة الوالي فى صريحة في ان الاجماع
قد لا يكون مطابقا لقول الامام عم فان قول زرارة فيه نفي في مخالفتها فيما عليه الناس
كافة عامة وخاصة والى ان المراد بالناس في الخبر انما هم المخالفون فقط لاطلاق
الناس عليهم في اخبار الائمة ولا ريب ان اجماعهم ليس بحجة قطعا لعدم مطابقته
لقول الامام عم بل في الحديث دلالة على ان الاجماع حجة فان زرارة انما جزم ببطلان
الصحيفة لما جزم بذلك غاية الامر ان هذا الاجماع الذي يقطع بمخالفته لقول الامام عم
ليس بحجة ولكن زرارة لم يسد لعل لكونه جديدا بالاسلام اقول جوابه ره مليح ومن

كان الشامخ قبل الاعتراض قال ره ومنها ان قصر كلامهم على السماع مع تسليمه غير كاف
في المطلوب لجواز سهوهم في السماع وخطائهم في فهم المراد من المسموع كما هو مشاهد في كثير
من المواضع والى ان هذا ادى الى التشكيك في مقابلة القول الحق الدال على الامر باتباعهم اخذ
معالم الدين منهم فلا يجوز الالتفات اليه وثانيا ان تجويز خطاء جماعة من الخواص الموثوق
بضبطهم وشدة تحرزهم عن الغلط في امر سمعوه من امامهم في غاية البعد جدا كيف لا وكيف
يقبل رواية الواحد منهم ونعمل بها ولا نجوز التعبد بها مع تجويز سهوه او سهوها مع ان
تطرق الاحتمالات على رواية لم يروها الا واحد منهم اكثر من تطرق الاحتمالات الى قول
جماعة مشى سمعوه من امامهم واجمعوا عليه بكثير وكذا الكلام في جواز خطائهم في فهم المعنى مانعا من
قبول فتويهم المسموع من ائمتهم عم لكان ذلك مانعا من قبول رواياتهم المسموعة من
ائمتهم المنقولة بالمعنى وفتح هذا الباب يوجب عدم جواز العمل بالروايات التي لم يبق
للشيعة اصل يعتمد عليه سواها ثم انهم استندوا الى تجويز خطائهم في فهم المراد بان الشيخ
وجماعة وقع لهم الخطاء في فهم المراد من حديث التيمم الذي استندوا به على انه يجب الضربتان
للغسل ومعلوم انه مجرد دعوى ومن اين ثبت خطاؤهم في الواقع بل جاز ان يكون الحق
غيرهم المعصوم من عصمته على ان الكلام انما هو في خواص الائمة عم الذين جازوا خطاب
المشافهة وعلموا عرف ائمتهم فكانوا هم اعرف من غيرهم من المتأخرين بوجوه الادلة و
اقوال ائمتهم وافعالهم وتقريراتهم فالظن بهم في حسن الفهم قوى وان جاز عليهم الخطاء
فانا لا نقول بعصمتهم بل نقول انهم ابعد عن الخطاء من غيرهم اقول قول المعترض غير كاف
في المطلوب لجواز سهوهم الى ليس بصحيح لان هذا الاحتمال اذا وزن بما جانبهم
لا يساويه اذ الاحتمال انما يبطل الاستدلال اذا كان مساويا اما اذا كان مرجوحا
فلا يضر لان الظن والظاهر حجة مع ان السهو خلاف الاصل ثم انا اذا وقفنا على التحقيق
قلت ان المعروف من مذهب الشيعة ومن اخبار ائمتهم عم الاعتماد على رواياتهم وعلى كتبهم

ن

التي رووها وانما اعتمدوا عليها لامر ائمتهم بذلك وهذا الاشكال ليس في ذلك الا العلم
ائمتهم بانهم لا يقع منهم سهو مخفى لانه لو خفى في مسألة لاخبر واعلم بها لما تقدم من قوله عم
كلما زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمه لهم وطريق اخبارهم عم شيعتهم في بيان تقع
سهوا مخالفا للصواب او عمدا ان ينصبوا لكل طريق الاحق دليلا محكما اما ان يكون محكما من
نص او اجماع او سند بحيث يستحيل في الحكمة ان يكون اهل الحق على باطل او يكون حجة الله
في ارضه يهملون ما امروا بالاصلاح مع علمهم به ولا يجوز ان يجهلوا شيئا من دين الله الذي
جعلهم قواما عليه فان كان من سهو احد الرواة في مسألة حفظها الآخرون ولا يجتمعون
على السهو والغفلة وعدم فهم المراد ولهذا قلنا ان الاجماع دليل قطعي حيثما تحقق
بخلاف الخبر نعم الخبر المتواتر كذلك ولهذا قيل ان الاجماع ناطق بخبر متواتر ولا بأس بهذا
القول الا انه قيل ان مفاد الاجماع والخبر المتواتر سواء الا ان بينهما عموم وخصوص مطلق اذ
كل خبر متواتر اجماع لما اذا كان فيمن لم يبلغوا حد التواتر في عدد ما عندي اشترط في التواتر
الزيادة في الرواة على اربعة واما من لم يشترط فعنده الاجماع خبر متواتر والخبر المتواتر
اجماع ففي كل مادة تحقق الاجماع يمتنع السهو والغفلة وعدم فهم المراد وقد مر كثير مما
يؤيد هذا فراجع وهذا قطع في الرد من كل الوجوه لمن عرفه وقوله في الاعتراض كما هو مشاهد
في كثير من المواضع ليس في محل النزاع اذ محل النزاع تحقق الاجماع لا تحقق الاجماع اذ
لا نقول انه لا يكون من احد منهم سهو او غلط ولا نقول اذا احتمل السهو امتنع الا
جماع ولا نقول اذا احتمل السهو امتنعت حجيته وانما نقول اذا دل الدليل على النحو
الذي قررناه سابقا على تحقق الاجماع امتنع احتمال السهو والغلط وعدم فهم المراد
فافهم ويظهر من هذا ان قوله في الى وثانيا ان تجويز خطاء الجماعة من الخواص الموثوق
بضبطهم الى بعيد من الصواب وما بعد هذا من الكلام وان كان مناسبا للاعتراض
لانه مصرح عليه مع على النظم الا انه قشري مبني على قشري وقوله في الى من انهم استندوا

على تجويز خطائهم في فهم المراد بان الشيخ وجماعة وقع منهم الخطاء في فهم المراد من حديث التيمم الذي
استندوا به على انه تجب الضربتان للغسل ومعلوم انه مجرد دعوى ومن اين ثبت
خطاؤهم في الواقع بل جاز ان يكون الحق في غيرهم الى ليس على ما ينبغي لانه حمل اصابة
الشيخ احتمالا لا لحق انه في فهم هذا المعنى مصيب وهو اختيار المفيد في غير الرسالة الموثقة
والصدوق وسلار وابو الصلاح وابن ادريس قالوا الاخبار وردت بالضربة وبالضربتين
وهي مطلقة وحملوا الضربتين على الغسل فان قيل هذا الحمل الوجوب الى احد واستحباب
الاخرى او بالتخيير فيهما مطلقا قلت قد علم بالدليل استحالة تناقض اخبارهم عم وان
اختلفت ظاهرا وعلم ان الجنابة حدث اكبر ولهذا لا يرفعه الا الغسل والحدث
الاصغر يرفعه الوضوء وهو طهارة صغرى كما ان الغسل طهارة كبرى ولا ريب ان الضربتين
ابلغ معنى الضربة لانهما يحملان من الطهور وهو التراب اكثر وفي لا مسح اليدين بالضربة
الثانية الجديدة اولى لذلك ولكثرة الفعل الدال على المبالغة المناسب لاكثر الحدث
ولاستلزام تكرار القصد الذي هو الواجب الاقوى في رفع الحدث لا يقال ان منهم
من لا يشترط العلوق اذ الكلام ما ان كان لطيفا ولا ينافيه جواز التيمم بالحجر لامكان ما
يحصل به العلوق فيه من غبار ونحوه ولو قيل لو كان كذلك لما جاز التيمم بالحجر اذا كان
مغسولا او وقع عليه مطر قلت ان الحكم العام يناط باغلب افراده متعلقاته ولا يضر
تخلف بعض الرابطة في بعض الافراد فظاهر الجواز لوجود ما وخفائها او وجود ما
يقوم مقامها مثل حصول اجزاء لطيفة خفية في الاتيل لا يكاد يفقد من الماء الا انها
في مثل الدجلة والفرات اكثر واظهر بل لولاه وجود ما لما عاش في الماء الحوت
على ما برهن عليه في محله او ما يصاحب ذلك من زرار تاج ولا يليق في الحكمة
توقف جميع المكلفين على ذلك بحيث يقال لهم ما وجدتم الرابطة فتيمموا والا
فلا لخفائها وعدم قابلية كل مكلف للاشياء الدقيقة التي لا يهتدي اليها الا الخواص

اليه فسهل اهل العصمة بمدارك الدين والتكاليف بتعليقها على ما يظهر وعلى الغالب وان كان في الواقع انما التعليق على الرابطة ولا ينافي ذلك ما يظهر استحباب التنفض لان التنفض انما يناسب به ما يشوه البشرة مما يلتصق من التراب لا ما لطف ويكفي ما لطف حصول التيمم في نفس الامر وتحققه على نحو ما ذكرنا من الخفاء ولا ينافيه ايضا قوله تعالى في سورة النساء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم لعدم ذكر منه لانه لو اريد ذلك لما حذف لانا نقول ان هذه الاية نزلت لبيان كيفية التيمم لا لبيان المتيمم به والاية التي في سورة المائدة نزلت بعد سورة النساء ولهذا انها لبيان المتيمم به فثبت فيها منه فلكون الغرض بيان الفعل النبوي على ان الشيخ ره مع هذا جمع بين الاخبار بالاخبار المختلفة كخبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ضرب واحد للوضوء وللغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان وقد صرح في ريب وجه الجمع بنحو ما ذكرناه وبانهم من كلام تهذيب حيث قال وعاد ورد من الاخبار التي تتضمن ان النفوض مرة على حجة الا طلاق خبر ابن بكير عن زرارة انه ره قال بان الضربة الثانية مستحبة في الغسل اذا حمل المشهور او مطلقا على القول الاخر فان ثبت ان ذلك قول ره فهو جمع بين الاخبار حسن متجه والشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفي في شرح الفقيه الشهيد قال في ردود ليل المشهور مع امكان حمل الزائد على الاستحباب اي واستوجه هذا الحمل المحقق في المعتبر واستقربه صاحب الكفاية وصاحب المدارك بعد ذكر امكان الحمل على الاستحباب بحمل الاحوط عدم ترك الترتيب مطلقا وكذا صاحب الذخيرة فلا يكون على كل حال ما وقع منه من عدم فهم المراد والاخطاء بل ثواب وحق له ره على ان الكلام الظاهر في خواص الائمة الذين جاروا خطاب الشارع مناقض لكلام وبناية لانه ممن حكم له بصحة ما يدعيه من الاجماع وهنا فرق بينه وبين المتقدمين في صحة

ما يدعونه من الاجماع لحسن الظن فيهم بعدم الغلط في فهم المفهوم قال وفيها انه مع العلم بانهم لا يتكلمون الا بقول الامام ولا يفتون الا بعد السماع منه اي حاجة الا الاتفاق ولم لا يكفي احدهم على الاطلاق والى انه قد تبين سابقا ان هذا العلم انما يحصل من تتبع احوالهم والاطلاع على تقريرهم وبياناتهم وهو يختلف باختلاف احوالهم فقد يحصل بالتتبع بل بواحد وقد يحصل بعشرة بل بعشرين او اقل وهذا شيء بين ولكن كلام المعترض متجه على ما قرره وليس في جوابه جواب ولا مطابقة فان قوله ان هذا العلم تحصيله لا يتمشى على معرفة بالاجماع فان القائل ان يقول ثبت عندنا العلم بالتتبع فلا نحتاج الى الاتفاق بل الواحد يكفي واما على ما قررناه فان الواحد لا يزيد على كل فرض على خبر الواحد الصحيح الصريح الدلالة ولا يثبت به عندنا ما يثبت بالاجماع للاحتمالات التي ذكر فراجع ولا عبرة بمجرد الاتفاق على ان قوله وقد يحصل بعشرة بل بعشرين ينافي قوله بان العبرة بالنص لا بغيره ولهذا قال لو تعارض الاجماع والخبر قدم الخبر لانه دلالة على قول الامام تفصيلية بخلاف الاجماع وظاهر كلامه ان الواحد قد لا يحصل بالعلم وهذا خلاف ما قال من انهم لا يقولون الا بالنص وبرهنه مع ذلك ان الواحد كاف لانه لا يقول الا عن سماع من الامام وقال ومنها انهم ليست لهم فتاوى مجردة عن الاسناد الى الامام لان من عادتهم انهم اذا سمعوا من الامام شيئا اسندوه اليه والى ان هذا غير مسلم بل كثيرا ما يفتون بالحكم ولا يصرحون باسناده الى الامام نعم عليه اولا بل غرض اخر وكثير من الاحاديث ما نقلهم بذلك دليل الاستبعاد بان التقية تقتضي الافتاء بقول العامة لا بقول الامام من غير نقله عنه غير موجه فان التقية كما تكون بالوجه الاول تكون بالوجه الثاني وما استشهد به على صحة الوجه الاول يقتضي الوجه الثاني وعلى تقدير تسليم الدعوى تتم المطابقة فان نقل الشيخ اشتهر اجماعهم على الرواية ومن رواياتهم تعرف مذاهبهم وهذا يجب على الخصم قبوله فلا يجوز رده

اجماعات الشيخ وفرايه وهذا اما اقول مراد المعترض انكم اذا قلتم انهم لا يفتون بغير قول الامام فهما كانت لهم فتاوى حتى يحصل باتفاقهما اجماع وانما فتاويهم متون الاخبار فلا يلزم من دعويهم الاجماع حجية الاجماع وان كان كلامهم حجة للحجية حجية النص وهو متجه على ما رتبه هذا الشيخ قال ومنها ان دعوى وجود كتب اصحاب الائمة فضلا عن معلوميتها في عصر من تقدم على الشيخ كالكليني والصدوق بعيدة عن الانصاف الى فاجاب بانه ان لم يحصل الكل فلا ريب في حصول البعض وهو كاف الى ان قال ومنها ان الاطلاع على مذاهب هؤلاء لا يدل على الاطلاع على ساير مذاهبهم فضلا عن مذاهب غيرهم والى انه لا يحتاج الى ان يطلع على ساير مذاهبهم الا لمن حاول اثبات الاجماع الحقيقي المدون في امر الفقه وتحصيله اصعب من بيض العنقاء واما من حاول واثبات اتفاق جماعة من خواص الائمة على حكم رواية وفتوى فلا يحتاج الى ذلك بل هو اسهل من شربة بارد الماء على السيد والشيخ ومن قبلهما اقول وانت كلام المعترض متجه على وعلى ما رتب ويلزمه من جوابه بالاكتفاء بتحصيل البعض من المتقدمين الاكتفاء بتحصيل البعض من المتاخرين فان كان انما قبل من المتقدمين لحسن الظن فيهم لحذاقتهم في فهم مراد الامام عند نقل الحديث بالمعنى وعدم السهو في النقل فكذلك المتاخرون فانهم اهل لذلك كلا ان فيهم من لا يكاد يوجد مثله في المتقدمين في التذكر والفهم الا ان يقول بانهم يعملون بالراي والقياس والاستحسان ولا يلزم ما يلزم للمتقدمين قال ره تتمة في الاجماعات وفيها امور الاول ان الاجماعات التي تدعيها علماء الامامية في مصنفاتهم اتفاقية ان ارادوا بها الاجماع الحقيقي في جميع الموارد فهو كذب بحت لا يجوز نسبته اليهم ره وان ارادوا به معنى غير هذا فلا يصدر احدهما الا ما يكون معتقدا وفتوى الائمة ويراد

بالمشهور بين خواصهم رواية وفتوى او رواية وفتوى او عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع فدعوى الاجماع من المتاخرين كالفاضلين والشهيدين وامثالهم من غير نقل من المتقدمين غير مستقيم لعدم امكان اطلاعهم واما مثل السيد والشيخ ومن تقدم عليهما فيمكن اطلاعهم عليه من غير جهة النقل لمعرفتهم بغير الاجماعات وغير ذلك عليهم لوجود الاصول الاربعمائة كلها او جلها عندهم فكون غاية الاجماع عندهم الشهرة او عدم وجود المخالف ولا ريب في حجية هذا الاجماع اقول قوله ان ارادوا بها الاجماع الحقيقي الى اخره ليس بمتجه وقد مر جوابه في عدة مواضع وكيف يكون كذبا وكثير من العلماء ادعى فيها الاجماع الحقيقي وهو كذلك لما كان المخالف معروف النسب والاول لحيث يتمشى على طريقة دعوى الاجماع كقول الصدوق بان ماء الورد يرفع الحدث مطلقا وان النوم ليس بناقض بنفسه لانه ليس بحدث الى غير ذلك ثم انقرض الخلاف فان للاصحاب دعوى فيهما وفي نظايرهما الاجماع وهو اجماع حقيقي وان وجد سابقا المخالف لانقراضه وانقراض قوله فقوله ره كذب بحت لا يجوز نسبته اليهم رحمهم الله وقوله ويراد به الشهرة بين خواصهم الى ان ارادوا به مجرد الشهرة فقد مر الكلام عليها وانها لا حجة فيها على النحو الذي قررناه فانه اجماع وحجة سواء كان رواية او فتوى او رواية وفتوى واما عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع فان الدليل القاطع على حظاء المخالف لو فرض وجوده كما اذا دل على دخول قول الامام عليه السلام فهو اجماع لا فرق بين المتقدمين والفارق مطالب بدليل الفرق المعتبر واما مثل فرقه بين السيد والشيخ ومن قبلهما ومن بعدهما فليس بشيء لان استدلاله على الفرق بان هؤلاء تيسر عليهم الوجود الاصول عندهم لا ينفع بالحجة لانهم ان كان استفتاؤهم واعتبارهم والاعتماد معتبر القول عليه فلا ريب ان المتاخرين وان لم تصل اليهم الاصول فقد وصل

اليهم كتب من وصلت اليهم الاصول وهي معتبرة كالاصول بل احسن منها لان الاصول ليس كلها
تعتبر وكتب هولاء كلها معتبرة انتخبوها من الاصول المعتبرة من يعتبر انتخابهم كالسيد والشيخ
ومن قبلهما فما اعتمد المتاخرون الا على ما هو معتمد فلا فرق مع ان عند المتاخرين ما عند المتقدمين
من القراين غالبا من شهرة الخبر وتكرره في كثير من الاصول بعرفونها بوجوده في كتبهم وان لم يجد
عندهم الاصول لان العلماء في الغالب اذا رووا حديثا ابتداء بالسند بذكر صاحب
الاصل ويعرف وجود الخبر في اصل ذلك الراوي المبتدا به في السند كما في نقل الشيخ في
كتب الاخبار رشد الحسين بن سعيد وهو لم يلقه وانما صدر بالسند للدلالة على انه
اخذه من اصله وكذا اذا اخذه من جامع البزنطي قال وفي اول السند احمد بن محمد بن ابي نصير
بل قد عرفت عادة نقلة الاخبار بذلك وكذلك يعرفون عمل الاصحاب بتلك الاخبار
من السند لا لهم به على احكامهم وعدم علمهم به بحملهم على المحامد البعيدة والطعن في معانيه و
دلالته وبالعرض على الكتاب والسنة وعلى مذهب الجمهور وبالجملة فجل القراين بل كلها
لا تكاد تخفى على المتاخرين وعندهم زيادات قراين لا تكاد تحصل للمتقدمين كانقراض
احد القائلين وكاستقرار الحكم بعد الاختلاف على قول وقولين وانقلاب المشهور
نادرا وبالعكس وانقطاع حكم تقية سلف موجبها ووقوع حكم تقية تجددت لم تكن قبل
وكالاحتمال المتجدد عند النظر في توجيه السابق من الواردات الالهية التي سنحت بنظر
الحجة الحافظ للشريعة لئلا يرتفع الحق عن اهله وهذا اعظم من كل شيء الاعتبار ذلك فمن
عرف ما قررناه ظهر يقينا ان المتاخرين الذين اليهم الحكم اولى من المتقدمين بكل اعتبار
وولاته هذه الحروف الشريفة من الاخبار وهي الاعتبار ليس عليها غبار ولكني نقول لجا
قال محمد كاظم الا ان هذا رحمه الحسن للنصب له داود كل ان حامه فراغ قال رحمه الله في
ما يكون منعقدا في زمان الغيبة الصغرى على قول واحد من الائمة وان لم يكن لصاحب
الزمان والاطلاع بموافقة قوله لقولهم حاصل بالقراين المعلومة بالتتبع بل احاديث

الامر باتباعهم يشمله النفي بل انما يقال انهم العينون لخبر منهم ترقيع القائم كما مر اول
قوله بالقراين المعلومة الى يريد به ان المتاخرين لا يكون اجماعهم حجة عندهم لانهم لا يطلعون
على قوله لم يكن قولهم سوا فقا لقوله الذي هو شرط اعتبار حجية الاجماع وقد مر ما يغني
جوابه وقوله بل حاديث الامر باتباعهم الى ليس بصحيح لانه ان كان الامر باتباعهم
مخصوصا بوقت وجب الاخذ عنهم ولم يجز الاجتهاد في مقابلة اقوالهم واقوالهم
مختلفة متخذة ولا يجوز الترجيح فيه لان غيرهم لا يؤمر باتباعه فلا يعتبر نظره فيجب على ان
بعد هم العمل بكل ما علم عنهم اتفق او اختلف وهذا لا يقول به احد في الائمة الهدى بل لعلى
لا بد من النظر والترجيح ومن كان له تلك المرتبة كان مامورا باتباعه والا فهو اول من يورد
عنه فليس في محال القول حجة ولا في المسئلة عنه جواب كما قال الرضي قال رحمه الله
ما يكون منعقدا في زمان الغيبة الكبرى بين اصحاب المتاخرين وليس هذا الحجة عندي
وغايته الشهرة منهم ويسمى اصطلاح الشيخ على ما عرفت والاحتجاج بالعدالة المانعة من
الافتاء بغير علم مردود بامكان استنادهم الى ما يظن دليلا وليس بدليل بعد الاطلاع عليه
فان الظنون مظنة الخطاء وقول يجوز وليس هذا الحجة عندي والمحكم يتبين من يعرف الرجال
بالمقال لا من يعرف المقال بالرجال وقد سلف ان في عدة مواضع من هذه الرسالة
وحصره لاجماعاتهم في الشهرة غلط لما مر مكررا على انه قد مر ان الشهرة تكون حجة في حال
ثم نقول كيف تكون شهرة المتقدمين حجة ولا تكون هذه حجة وهم على مذهب واحد
لا يجوز ان يكون المتاخرون على خلاف المتقدمين حجة والا لكان الخطاء عند المتقدمين
الا انقراض طريقتهم ومذهبهم ولا يجوز ان يكون في كل وقت قائلة بها على سبيل
الاتصال لانه لو كان كذلك لاشتهر وانا من يدعى ذلك فانا نجده يميل في اكثر
ما نقول لطريقة المتاخرين فنقول على الظنون الضعيفة مسلك اضعف طرق المتاخرين اذا عود في
الخبر لانه لم يكن من اهل الفن وديدنه انكار طريقتهم ولم يسمع منهم كان يحتج باغلب

للاعراض عنه واطراحه بالكلية واول من رد اجماعات السيد والشيخ لو والمخالف في
صورة النزاع الشهيد الثاني فظاهر ان الشيخ يريد الاجماع الحقيقي على العمل بالخبر ولكنه
يريد الاجماع الحقيقي على عدم رد الخبر او ظن منه انه يريد الاجماع الحقيقي فانه يبطله و
جود المخالف اقول قوله رحمه الله الظاهر الى العمل الظاهر منه ارادة بطلانه بالكلية لا ان يكون
حجة قطعية لان القائل بالحجية يريد بها القطعية ولا اشكال في هذا وما قيل انه يحكم خبر الاحاد
وهو لا يفيد الا الظن فقد قد منا انما ذلك في المنقول عن المحصل او المحصل الحي فانه
عند من لم يحصله للاشكال في انه لا يفيد القطع وقد مر بيان ذلك في السند برمانه وقوله
فظاهر منه ان الشيخ الى ليس بظاهر لاحتمال ان يكون الشهيد رحمه الله انما فعل ذلك لانه
ظهر له الدليل على عدم الخفاء الحق في المنقول فيما لا اجماع في زعمه رده لذلك لعدم
ثبوته لاحتمال المحصل وعدم صحة النقل الدليل وبالجملة فليس رده لذلك للاجماع
وكيف لا واكثر استدلاله به الا ترى انه في كثير من الموارد يستدل على المسئلة ويورد
الدليل ويؤيده بنقل الاجماع عن السيد والشيخ وامثالهما الا انه يظن ان الشيخ يريد
الاجماع الحقيقي لانه لو كان كذلك لكان المخالف ان كان معلوم النسب لم يرد الا
جماع بذلك الشهيد وان كان مجهول النسب لم يدع الشيخ الاجماع الحقيقي وان ادعى
المحصل لم يغير ذلك رد الشهيد لعدم الحصول في ذلك والشهيد رحمه الله لا يجهل هذه
المسئلة وهو من اهل الفن ولا ينافيه ذلك انه قد يقع منه ما ينافي هذا الكلام لانه
لا يستنكف عن الخفقة هو ولا غيره الا من عصمه الله قال رحمه الله حتى سرى الوهم في بعض
هذا الى ابطال اجماعات فقهائنا الاولين والاخرين حتى في صورة عدم وجود المخالف
لعدم تحقق الاجماع في نفسه ولعدم الاطلاع عليه لتوقفه على معرفة فتاوى علماء الامصار
المنتشرين في الاقطار ومثل هذا الاجماع تعذر حصوله وادعيه كاذب فكذبوهم في
نقل تلك الاجماعات وطعنوا فيهم ونسبوهم الى الجهل وان سبب ذلك لعنتهم

عن معرفة الظن الذي بمقتضيه الشارع لانه يحكم ويعتقد بطلان الظن بانواعه ويدعي في جميع
احكامه اليقين اما صريحة او اشارة واذا قال بالظن ادعى انه يقين حتى انا وجدنا من يقول
بالظن في المسئلة ويخالف القائل فيها لمثل ظنه ويقول بان ظنه مطابق للحكم الواقعي ويحكم
ببطلان قول مخالفه في نفس الامر واذا قيل له الوثوق في كلما قال ان نحن من اصحاب الظن ولانا
قد انتقلنا الى اليقين ويتكلم بالاجماع ولا شك انه يطلب اليقين فكل مسئلة حكم بها لا عن
يقين من ذهب بها الحكم على نفسه بذلك لانه راد رخصا انه وشدد على نفسه والحكم بالظن
اذا تعذر اليقين رخصة مقبولة ممن اتى بها مردودة ممن انكرها ولو كان هذا رحمه الله
متتبعا للاولين على زعمه فان كان الاولون عاملين بالظن اذا اعوز اليقين لم
يعلم هو فانهم كالمتاخرين لان المتاخرين انما يصيرون الى العمل بالظني اذا لم يكن لهم طريق
الى اليقين ولهذا تراهم تركوا اخبار الاحاد اذا قام الاجماع لذلك وهذه طريقتهم
لا يختلفون فيها ولا يتبادرون فيها بل لو كان عند احدهم ظنان اجتهد في ترجيح احدهما
فيعمل بالاقوى ليشرفوا بلطف حدسهم وعلمهم حسبهم في ذلك الشرف شكر الله سعيهم
وعظم اجورهم وان لم يكن الاولون عاملين بالظن في حال لم يكن احد ممن بعدهم عاملا
بطريقتهم فتكون طريقتهم منقرضة والمنقرض باطل لان الحق تحجة اصلها ثابت وقوله ولعل
اصطلاح الشيخ قد صرحوا به ويجوز ان يكون ما نقلوه من الشهرة انما هو مستفاد من كتب
الشيخ والسيد والمفيد وابن زهرة وابن حمزة وسلار وامثالهم في المانع وقوله والاحتجاج
بالعدالة الى مردود بما سبق من اعتبار الظن حيث يفقد اليقين وبما اجاب به من
اعترض في نفي حجية الاجماع في قوله ومنها ان قصر كلامهم على السماع فراجع وقوله فان
الظنون مظنة الخطاء حقا ان عمم لان الشارع اعتبره في مواضع من الاحكام لا
تنضبط وان خصص فهو حق لكنه ليس بمحل النزاع قال رحمه الله في الظاهر من دليل من
حجية مثل الاجماع بجميع انواعه نفي حجية القطعية فلا اقل من ان ينفي حجية الظنية فلا

لعلماء العامة فى قبسوا من اصولهم وهو قدح فى علماء الشريعة اذ منهم اجلاء الاكابر
يعمل بالاجماع سيما السيد والشيخ والمفيد وثقة الاسلام ورئيس المحدثين واشباههم
ممن هو فى زمانهم او قبلهم والعجب انهم يصدقونهم فى نقلهم اقوال العامة ولا يصدقونهم
فى نقلهم مذاهب الخاصة مع انهم يصدقونهم فى نقلهم الروايات وكان الاقرب
انهم لما راوا ان الاجماع المدعى لا يمكن حمله على حقيقته ان يحملوه على اقرب مجازاته من
الشهرة او عدم وجود المخالف او الاجماع على عدم رد الحكم والاجماع على رواية
الحكم يعنى تدوينها فى كتب الاصحاب الائمة كما اعتذر لهم الشهيد الاول فى الذكرى
بنحو ذلك فان انحاء الوهم من عدم التورع والجرى على القول لهم على ما لا يعلم ذكا
النفوس تدعى الربوبية يعنى ان من شانها ان لا تكتب طاعة غيرها الا قهرا فلذا تقدم
على القول بغير علم وعلى انكار ما لم نعلم لاجل اغراضها الفاسدة فان كان ان بيت
فى مسئلة ضرورية محسوسة واولتها كما ابقاوت لها غالبا وان لم توافقها الا مع
الفضيحة بين امثالها ولو ان الناس طلبوا الحق بدون ملاحظة الاغراض الفاسدة
لم يختلفوا وان كانوا مختلفين حين النظر لانهم متفقون حين الفطرة التى فطرهم
عليها لان الذى يريد من الناس ان يعلموا طريق التعلم طلبها لا يعلم ممن يعلم
غير مستنكف ولا مستكبر ولا متبرئ عن الجهل فلو انهم سالوا من يقول بحجية الاجماع
من العارفين به وتفهموا منه واذا اعرض عليه دليل ولم يعرفه قال اعد على
ولا يستنكف كراهة ان يقال انه بليد فان والكسر ان لا يكون عند
فلو كانوا كذلك لاتفقوا على الحق وانسد باب الفصال ووقع النزاع فيما هو متحقق
لا ينبغى النزاع فيه ومن ذلك انكروا الاجماع وحجيته على طريقة الشيعة لا لعدم
تحققه فى نفسه ولا لعدم امكان الاطلاع عليه لتوقفه على معرفة فتاوى علماء
الامصار المنتشرين فى الاقطار لما نبهناك عليه مرارا من ان الاطلاق لما يتخصص

علا ذلك وقوله ره وشمل هذا الاجماع متعذر حصوله ومدعيه كاذب باطل لانه لا ينكر
وجود مسائل متفق عليها بحيث يجزم ان جميع العلماء المنتشرين فى اقطار الارض متفقون
عليها كوجوب المسح فى الوضوء وتعيين مسقط الحج على الافاقى لاستطاعته وكلامه هذا
وان كان فى مقام الرد على سلار بحجية الاجماع الا انه حسن لا نقول به قال السيد
ره اما لث لا ريب ان الاجماع الامامية ان تحقق فهو حجة قطعا للقطع بدخول قول
المعصوم ع فى جملة اقوالهم لكنه قل ان يتحقق فى غير ضروريات الدين او ضروريات المذهب
والخلاف فى غير ما اشتهر من ان يذكر فلا ينبغى الالتفات الى الاجماعات التى ينقلون
لعدم القطع بدخول قول المعصوم ع بل هذا مما يقطع به فى زمن ابن ادريس وما تاخر
الى يومنا ولو اريد به المشهور منهم لم يكن حجة قال فى المعالم ان كل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب
مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاديث تعتبر
والاحاد فلا بد ان يراد به الشهرة ثم ذكر انه يمكن الاطلاع على الاجماع فى الزمن المقارن
لعصر ظهور الائمة ع لامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق
التتبع اقول قوله والخلاف فيه اشهر من ان يذكر قد تقدم ما يصلح جوابا له ونقضا
وقوله ولا التفات الخ باطل اما اولا فقد اثبت الاتفاق خفيه غير مسلم او رجح
ما مضى واما ثانيا فلان نفيه الالتفات اليه جملة متفرعا على وقوع الخلاف وليس
كلما وقع فيه الخلاف لا يلتفت اليه لان وقوع الخلاف ليس دليلا على بطلان الكلام
قد مر الكلام فيه قال ره وعلى هذا لا يحتاج الى اعتذار الشهيد الاول مع انه
احسن الادب مع مشايخه المتقدمين واما الشهيد الثانى فقد اساء الادب
معهم كثيرا قال بعد ان اورد ما يقرب من اربعين مسئلة ادعى الشيخ فيها
اجماع وليس كذلك قال وافردنا هذه المسائل للتنبيه على ان لا يغتر الفقيه بدعوى
الاجماع فقد وقع فيه الخطاء والمجازفة كثيرا من كل واحد من الفقهاء سيما من الشيخ

والمرتضى وفيه تصريح بتخطئة السيد والشيخ وغيرهما ونسبتهم الى المجازفة مع انه ما قصر نفسه فى ذ
ما كن كثيرة منها ما نقله غيره فى المدارك فى وجوب غسل القطعة اذ الكان فيها عظم قال
هذا الحكم ذكره الشيخان واتباعهما واحتج عليه فى الخلاف باجماع الفرقة واعترف
جمع من الاصحاب بعدم الوقوف على نص فى ذلك لكن قال ان صح ان نقل
الاجماع من الشيخ كاف فى ثبوت الحكم بل ربما كان اقوى من النص وهو مناف لما مر
من الشيخ كالشيخ وغيره فى دعوى الاجماع والمبالغة فى انكاره اقول ان مقام الشهيد
ارفع من ان يجهل كل الجهل بان يترك الاجماع ويقدح فى الشيخ وغيره ولكن له مقاصد
والكلام محتمل وان لم يجز عليها الغفلة والخطاء ولكن يمكن ان يكون لعل ذلك ان الاجماعات
المنقولة ليست من قبيل الاخبار بحيث يكفى فيها مجرد النقل وتكون بمجرد ذلك
ثابتة وان كانت افادت معا ولها بل هى من قبيل المسائل الاجتهادية فيجرى
فيها الترجيح مخالف وشرائط الحجية من حجية موثقة دخول قول المعصوم ع والقرائن
الدالة على ذلك وما وقوع الخطاء واحتماله المانع من التقليد فيه فلعدم العصمة واما
احتمال المجازفة فلا لمكان ان الاعتماد على نقل الثقة لانه قرينة دالة وذلك راجع الى
حصول الظن للمعتمد فيكفى فى حقه وان كان لا يكفى ذلك فى حق غيره بل لابد من
الاطلاع فى الابتداء فى النقل حيث يمكن بعلم هل المنقول ضرورى او مركب او
مشهورى او غير ذلك ولا يكتفى بالنقل بدون النظر فيه وقوله ره انه اساء
الادب معهم كثيرا عجب لانه انكر على الشهيد فى اسائته الادب مع الشيخ والسيد
ولم ينكر على نفسه فى اسائته الادب مع الف سيد مثل السيد والف شيخ مثل الشيخ
وقوله ره مع انه ما قصر نفسه فى اماكن كثيرة منها ما نقله فى المدارك الخ لا يلزم التقصير
بل مع كلام الشهيد كما قلنا انه حصل له الظن بنقل الشيخ فى هذه المسئلة فاعتمد على
ظنه لا يقال كيف يحصل له الظن بنقل الشيخ فى موضع دون اخر لا يحصل لانا نقول ان

مراد نا يحصول الظن حصوله عن رجحان الحكم فى اللطيفة الربانية التى اشار اليه الصادق ع
فى مقبولة عمر بن حنظلة بقوله وعرف احكامنا فان العالم ينظر بنور الله ويكون
الدليل مقارنا لنظره ومطابقا وان كان فى الحقيقة نظره تابعا للدليل ابدا لكان اذا
تعارض الدليلان يتعذر عليه الترجيح لعدم المرجح الا ترى انه لا يقبل كل دليل وانما
يقبل ما يوافقه ونقل الشيخ للاجماع كغيره من الادلة ويقبل منا العالم ما يوافقه
لكون الموافقة عنده دليلا على احتمال الخطاء والمجازفة بحيث لا يعتمد على مجرد النقل بدون
النظر فيه الى ان يحصل الموافقة ففهم الاشارة قال ره وقد تبين مما مر ان مثل هذا
التشنيع العظيم مبنى على ان طريق المتقدمين والمتاخرين واحدة وليس كذلك قلت
ان نقول ان المتقدمين انما يعملون بهذه الاصول التى احدثها العامة لا لاجل
التزامهم بالادلة لا لاجل ان ذلك دليل عندهم كما انه كذلك عند المتاخرين
والاجماع من اشهرها وتبعهم فلا ينبغى تشبيههم الا لاجل ان ذلك بسبب فى ظنهم
والطبع سراق لكن لا بد من ان يراد بالاجماع الناشى عن اتفاق الاداء فانه
من مخترعات العامة قطعا بدليل على ذلك ما رواه فى الكافى فى جملة رسالة كتب
الصادق ع الى اصحابه يقول فيها وقد عهد رسول الله ص قبل موته فقالوا نحن بعدما
قبض الله نبيه يسعنا ان ناخذ بما اجمع عليه راى الناس ثم قال ع فما احد اجرى
على الله ولا ابين ضلالة ممن اخذ بذلك فى اجماعات السيد والشيخ واضرابهما ان
اراد وا الناشى عن اتفاق الروايات فهذا اهل الحجة التى لا يكون ردها قوله
قوله ره ليس كذلك يعنى ان طريقة المتقدمين ليس مثل طريقة المتاخرين ليس شيئا لما
بيناه سابقا ان الطريقة واحدة والا لزم انقطاع الحق وارتفاعه فى وقت من الاوقات
التكليف عن الفرقة المحقة وقوله قلت ان نقول انما يعملون بهذه الاصول الخ ممنوع
فى حق المتاخرين تصريحهم بان الاجماع عندهم لا يكون حجة الا اذا كان كاشفا عن قول

المعصوم م وهو ممن نقل ذلك منهم وكتبهم مشحونة بذلك قد عوّاه علماء المتأخرين بقوله لحالة كلف بالظنة وقوامهم فيهم بتبان وقوله فلا ينبغي نسبتهم الى الجهل يعني المتقدمين بمعارض بما قوال الحق انه لا يجوز نسبة المتأخرين الى الجهل ولو قلت بالطريق الاولى ولم لكن لما يجب سابقا من اختصاص المتأخرين بمزايا الاحتمالات المتجددة مع ان ما استقر من المذهب مع ادلته وتوجيهه وما اتفق عليه وما اختلف فيه قد صار اليهم وان كان من جهة المخالطة مع العامة فالمتقدمون اشد وان كان من جهة ان الطبع راق فلا ريب ان المتقدمين يخاف عليهم من ذلك اشد من المتأخرين لاختلاط الاحكام والكلام في عصر المتقدمين بخلاف المتأخرين وليس في الحديث على المتأخرين من طعن بوجه وما حكم السيد والشيخ واضرابهما من الارادة الحسنة بانهم ان ارادوا ما الكاشف عن اتفاق الاراء الى الكلام فهو في حق المتأخرين بالطريق الاولى لان المتأخرين لا يكادون يريدون الكاشف عن الاراء قط وما يتوهم من عبارات بعضهم فهو اما لانه قد ظهر له تحقق دخول قول المعصوم م ولم ينظر غيره ان نظر في عبارته او انه غلط في التعبير عن هذا المعنى او انه مراد على غيره وليله يحمل فالك الغير على ذلك المبطلة او انه اخطأ في الارادة لذلك سهوا او من ذهب منهم الى اعتبار حجية مجرد الشهرة كما سبق انما يزعم ان ذلك يحصل منه قوة الظن بدخول كلام المعصوم م وعلى كل تقدير فالشيعة لا يعتبرون الاراء ولا اتفاقها في الدين ما لم تعد دخول الحجة ع والمدعى عليهم بابست لهم قال الرابع سبب اختلاف علمائنا في مسائل التفريع اختلاف انظارهم ومبادئها كما هو جار بين سائر الامة وسبب اختلافهم في المسائل المنصوصة فسببه اختلاف الروايات ظاهرا وقل ما وجد فيه اتفاق بجميع شروطه وقد كانت الائمة في زمان تقية وا ستتارا لتقوة من فيهم وكثيرا ما يجيبون المسائل على وفق معتقد بعض من عصاه ويميل الى المعاندة او يكون الحكم عاما مقصورا على سببه او قضية في واقعة مخصوصة او اشتباه على بعض

النقلة

النقلة عنهم او عن الوسائط بيننا وبينهم كما وقع في زمن النبي ص مع ان زمانه الائمة كان اطول من زمانه الذي انتشر فيه الاسلام وقد وقع في النقل عن النبي ص وكثرة الروات اكثر عدد ما فيهم بالخلاف اولى لا ريب ان الاشتباه مع ظاهر الاصحاب اقرب من الاشتباه مع الجماعة حضرة اذا كان من العلماء المحققين ولا يوجد لهم مخالف وقد دل العقل والنقل على ترجيح العمل بالمرجح الضعيف وترك العمل بالاقوى تمم في بعض الصور وقد يحصل الظن القوي في خلاف المشهور فيجب العمل بالاقوى على الظن الحاصل من المشهور سيما اذا كانت الشهرة بين المتأخرين دون غيرهم وما احسن ما قيل ان المناسب لاهل الورع ان يراعي في العمل بالاحكام الشرعية ما امكنه من الاحتياط في المسائل الخلافية فيختار فيها طريقا لا تعارضه رواية ولا ترده دراية تتفق في حسنه الادلة والاثار وتشهد على صحته الفتاوى والاخبار فانه مسلك لا ريب فيه وسبيل واضح لا عيب يعتريه انتهى كلامه هذا لا بأس فيه الى قوله فهم بالخلاف اولى وقوله لا ريب ان الاشتباه مع الاصحاب اقرب من الاشتباه من الجماعة الخ يطول الكلام فيه الا انه لا فائدة فيه فيما لخفى بعده وقوله لا سيما اذا كانت الشهرة بين المتأخرين الخ مردود بما تقدم وقوله وما احسن ما قيل الى اخر كلامه فيه انه يلزم منه ان المعيل الى الاخبار بدون ملاحظة الكلام العلماء وسلوك الجمع بينهما ليس فيه احتياط وانما الاحتياط من الفتوى سلوك طريق الجمع بينهما فانه الذي لا ريب فيه ولا عيب يعتريه وما سواه ففيه ذلك وهو كما ترى وانما اوردت كلامه على انه مقام لما في الكلام عليه من الفوائد المتعلقة بمسئلة الاجماع مما تنبه وتنفيه واعلم ان فيما كتبت تحقيق المسائل المستوفاة ولا اخرف لاطالة وقد عم ما كل ما يعلم يقال ولا كلما يقال جاد وقته ولا حضر اهله لاوردت في ذلك من الاخبار وصحيح الاعتبار ما يجعلها انسيته بعد ما كا

وحشية ولكني لا حاجة الى ذلك فان اهل ايعرفونها والاجانب غير مخاطبين بها والسلام على من اتبع الهدى وفرغ منها مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين ابن ابراهيم الاحسائي قبل الزوال من السادس عشر من شهر رمضان سنة خمس عشرة بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة والسلام حامدا مستغفرا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين تمت الكتاب بعون الملك العلام

في يوم خمس وعشرين ذي الحجة الحرام

سنة ١٢٣٤

٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حق حمده والصلوة على خير خلقه وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني علي بن شهاب الدين عفى الله عنه بجرمه وفقه لشكر نعمه هذا ما جمعته من ناسخ القرآن ومنسوخه تذكرة للطالبين ستر فقال انه ورد ستين بيان من خير سورة وستين من سورة البقرة قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى قال السيد ابن المسيب والشعبي والنخعي قوله الوصية للوالدين والاقربين منسوخ باية المواريث وقيل لم ينسخ بل يجمع بين الوصية والميراث قوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه منسوخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن منسوخ بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قوله وصية لازواجهم متاعا الى الحول اي ينفق عليهن من تركته ولا يخرجن من مساكنهن وكان ذلك في اول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله اربعة اشهر وعشرا قوله تعالى لا اكراه في الدين قال بعضهم نسخ بقوله جاهد الكفار والمنافقين ما استطعتم ومن سورة النساء قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى نسخ باية الميراث وقال سعيد بن المسيب الاية ما نسخت واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم نسخت بقوله الزانية والزاني فاجلدوا قوله ولا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها قيل نسخت بما بعده وقوله تعالى وما استمتعتم به منهن

فاتوهن اجورهن كان ذلك في اول الاسلام ثم نسخت عن ابن عباس هي محكمة يعني لم تنسخ قوله تعالى والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم كان الرجل في اول الاسلام يعاقد الرجل فيقول دمي دمك وهذا في الاصل يوم حربك وسلمي سلمك وترثني وارثك فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف فنسخ قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى نسخت بقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب ومن سورة المائدة قوله لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا امين البيت الحرام اي لا تحلوا قوما قاصدين المسجد الحرام وقال ابن عباس كان المسلمون والمشركون يحجون جميعا فنهى الله تعالى المسلمين ان يمنعوا احدا عن حج البيت بقوله لا تحلوا شعائر الله ثم نزل بعد ذلك انما المشركون نجس وقال مجاهد والشعبي لا تحلوا نسخت بقوله اقتلوهم حيث ثقفتموهم قوله وصية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم اي كافرين من اهل الذمة قال كان هذا في اول الاسلام وقلته ثم نسخت بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم ومن سورة الانعام ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء اي من السؤال عنهم وعن تفرقهم وعقابهم قيل نسخ باية السيف ومن سورة الانفال قوله والذين اووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض اي في النصرة والميراث كان المهاجرون والانصار بالهجرة والنصرة دون ذوي القرابات حتى نسخت بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومن سورة التوبة قوله وان احد من المشركين استجارك قال السدي والضحاك منسوخة بقوله فاقتلوا المشركين وقال الحسن هي محكمة والذين يكنزون الذهب والفضة قيل نسخت باية الزكوة والاصح انه لم تنسخ قوله فلا تظلموا فيهن انفسكم اي لا تحلوا حرامها الا وقال عطاء الخراساني احلت القتال في الاشهر الحرم ونسخت ذلك باية السيف وقال ابن عطية نسخت ولا يحل القتال الا ان يقاتلوا فيها قوله انفروا خفافا وقال ابن عباس نسخت بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى ومن سورة يونس قوله وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم قيل منسوخ باية السيف ومن سورة الحجر فاصفح الصفح الجميل قيل منسوخ باية وقال الزمخشري يجوز ان يراد به المخالفة فقد لا يكون نسخا ومن سورة بني اسرائيل قوله قل امنوا به او لا تؤمنوا قيل منسوخ ايضا باية السيف قوله ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها قال بعضهم منسوخة بقوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية ومن سورة المؤمنين قوله ادفع بالتي هي

السيئة قيل منسوخة باية السيف وقيل هي محكمة لان المداراة محثوث عليها ما لم تؤد الى ثلم الدين ومن سورة النور الزانية لا ينكح الا زانية قيل منسوخة لان نكاح الزانية جائز في الاول الاسلام ثم نسخ بقوله وانكحوا الايامى منكم وقال سعيد بن المسيب نسخ بالاجماع ومن سورة الفرقان واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما عن ابي العالية نسختها اية القتال ومن سورة الاحزاب قوله لا يحل لك النساء من بعد عن عائشة ما مات رسول الله صلى الله عليه واله حتى احل له النساء يعني الاية منسوخة وقيل لا يبعد ان يكون نسخها بقوله انا احللنا لك ازواجك لان ترتيب التنزيل على ترتيب المصحف ومن سورة الجاثية قوله قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله قيل نزلت قبل اية القتال ثم نسخ حكمها ومن سورة الاحقاف ما يفعل بي ولا بكم قال ابن عباس منسوخة بقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ومن سورة ق قوله فاصبر على ما يقولون قيل منسوخة باية السيف ومن سورة المجادلة قوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة قال ابن عباس منسوخة بالاية التي بعدها وقيل باية الزكوة ومن سورة الممتحنة قوله لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين قال قتادة نسختها اية القتال ومن سورة المزمل قوله قم الليل الا قليلا منسوخة بقوله ان ربك يعلم الى اخر الاية والايتان منسوختان بالصلوة الخمس قوله

واهجرهم هجرا جميلا منسوخة باية السيف من سورة الجحد قوله

لكم دينكم ولي دين منسوخة باية

القتال

والله

اعلم

تمت الرسائل الخمس بعون الملك العليم

و الصلوة على محمد واله

[illegible]

١٢٣

٥

هذه رسالة الوجيزة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لتمهيد قواعد الدين واوضح لسلوك مسالك الحق ومناهج اليقين والصلوة والسلام على اشرف من ارسله لارشاد الخلايق بشيرا ونذيرا وعلى اله الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا **اما بعد** فهذه رسالة غزيرة مرسومة بالوجيزة تتضمن تفصيل ما ابتلى اهل الفن في خصوص جواز العمل بالظن فان هذه العنوان مع كونه جديرا بالتحرير والبيان لابتناء كثير من الاحكام عليه وانعطاف غفير من المسائل اليه لم يشتمل على تحقيقه زبر السابقين ولم يجر لتنقيحه صحف العاتقين الا بعض الرسائل للاستاد الاستاد جعلها الله في ظل رحمته يوم التناد وجعله شاكرا لسعيه وان بذل جهده وما تيسر هذا البنيان مع الاطراس والتحقيق هذا الشان غير ان تحقيقاته طلاب شراع متفرقها في رسائل متعددة وشتتها في فوائد متبددة مع ما فيها من الاختصار والاجمال لا يخلو انظمها عن صعوبة واشكال وهذا هو الذي حداني مع تفرق البال وتشتت الاحوال الى رسم وريقات في هذا الباب بحسب ما ساعدني الوقت والاسباب ان اريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله العلم عند الله والله الموفق للسبيل ان الاصل الاصيل حرمة العمل بغير العلم واليقين وعدم جواز الاتكال عليه في امر الدنيا والدين وقد تطابق العقل والنقل في الدلالة على ذلك اما الاول فلان العمل بغير العلم يا هو عليه اقدام على الضرر المحتمل ولا شك ان العقل السليم يا بو عنه من حيث هو كذلك خصوصا اذا كان الضرر عظيما كما في الاحكام الشرعية فان العمل بغير العلم فيها ما في امرها فلا ينفك عن احتمال الوقوع في الكفر والالحاد الموجبين للخلود في النار والاجتماع مع الكفار الذي هو من اعظم المضار وما في فروعها فلا يخلو من احتمال تبديل الاحكام وتحريم الحلال وتحليل الحرام والتقول على الملك العلام ومخالفة اوامره ونواهيه الموجبة لاليم العذاب وقد قال الله تبارك وتعالى في كتابه الحكيم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى فاولئك هم الفاسقون

وفي اخرى فاولئك هم الظالمون وقال عز شانه في رسوله وهو اعز الخلق اليه واقربهم لديه ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ولقطعنا منه الوتين الى الاية وقد ورد في الخبران من حكم بدرهمين بغير ما انزل الله فقد كفر بالله وعن ابي العقبة اني الحاكم على شفير من النار وانه جاكم على القضاء والحكم على الله وفي حديث ان قاضي قضى بين اثنين فاخطا سقط ابعد من السماء وفي اخر الحكمان حكم الله عز وجل وحكم اهل الجاهلية فمن اخطا حكم الله عز وجل حكم بحكم اهل الجاهلية الحديث الى غير ذلك من التهديدات الواردة في الكتاب والسنة وبالجملة فالعقل بمجرد ذلك يمنع عن الاقدام على الضرر المحتمل من حيث هو كذلك ويقبح من ارتكبه من دون ضرورة خصوصا في الامور الدنيوية لما مر ثم الى الاشارة وكفاك شاهدا على ذلك اجتناب العقلاء واحترازهم مهما امكن عما فيه ضرر على دينهم ودنياهم ولو احتمالا وذمهم من ارتكبه من دون ان يضطر اليه والذا تريهم مجتنبين عن شرب الماء المشتبه بالسم غاية الاجتناب وان كان مظنون السلامة ولو ترى من ارتكب شربه من دون ان يضطر اليه نهاية الذم ومن هذا الباب اباؤهم عن الدخول في الدار المشتبه بالتي فيها السبع المهلك وذمهم وتخطيهم من غير ضرورة ولو تكل الداخل على ظنه بسلامته الى غير ذلك من الشواهد العقلية التي لا تخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد فمن نظر بعين الانصاف ومال عن طريقة الجحود والاعتساف شاهد بالعيان لما لا يحتاج الى البيان ان بناء العقلاء الكاملين في امر الدنيا والدين ليس الا على القطع واليقين ان امكن لهم ذلك ولا يرى اعتمادهم في امور معاشهم ومعادهم الا على العلم والبصيرة ولا يطمئن نفوسهم بغيرها في امورهم الخطيرة وانما يعملون بالظن في بعض المقامات لقصر ايديهم عن العلم واضطرارهم الى العمل فيه وهذا هو الذي جرت به عاداتهم واستمرت عليه طريقتهم وما هذا الا لكونهم مامورين من جهة عقولهم بدفع الضرر المحتمل ومحكومين بالاجتناب عنه فما ترى من العقلاء من اعتمادهم على بعض الظنون في امور معاشهم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى البلاد المتنائية الى غير ذلك مما يرتكبه العقلاء الا زكياء من دون لزوم سفه ومنقصة لا ينافي ما ذكرناه من ان اعتمادهم على الظن في امثال المقامات انما هو لعدم تمكنهم عن العلم واليقين واضطرارهم الى العمل

برائهم
فيها وهذا هو الذي جرت به عاداتهم واستمرت عليه طريقتهم وما هذا الا لكونهم مامورين من جهة عقولهم بدفع الضرر
المحتمل ومحكومين بالاجتناب عنه فيما يتراءى من العقلاء من اعتمادهم على بعض الظنون في امور معاشهم من الاعمال
بالحرث لاختلال امورهم لولاه كما لا يخفى على من له تدبر في جهات امورهم فاعتمادهم عليه انما هو من
باب الكلالة والمخمصة ودفع الافسد بالفاسد وما قد يرى من بعض العوام من الاقدام على مجرد الظن مع التمكن
من العلم او بدون الضرورة انما هو مسامحة منهم ومخالفة لعقولهم فلا حجية فيها بعملهم مع مخالفته للدليل بل
امرنا ان نتبع اهواء الذين ضلوا السبيل والتمسك بوجوب الدفع الضرر المظنون وقبح ترجيح
المرجوح على الراجح في دفع ما ذكرناه في المقام مما لا يرجع الى محصل نعم يمكن الاستدلال بهما بعد انسداد باب
العلم وعدم الضرورة على العمل كما ستعرفه في مقامه ان شاء الله تعالى ثم ومجوز الشارع العمل ببعض ما ليس مفاده
العلم بل الواقع من الاسباب المعتبرة شرعا كاليد والتصرف والشهادات في موارد مخصوصة المصححة عند
الشارع لا ينافي ما ادعيناه من قبح الاقدام على الضرر المحتمل لانتفاء احتمال الضرر في المذكورات بتجويز الشارع العمل
بها قطعا ولا يجب القدح في صغرى الدليل وهو ان العمل بغير العلم مما هو عليه اقدام على الضرر المحتمل لان العمل
بالمذكورات ليس من حيث هي هي وبما هي عليها بل من حيث انها اسباب مقررة من الشارع وجوز العمل بها
قطعا فان العمل بها حقيقة انما هو العمل بالدليل على اعتبارها وليس مفاده الا العلم وهذه الاسباب انما هي
مخصصة للدليل فيسقط البحث ان شاء الله بما قررناه في المقام وستقرره ان شاء الله كما يسقط الاستدلال بالاية
الاباحة على اصالة جواز العمل الظني كما يظهر من بعض الفضلاء فان محل جريان الاصل المذكور انما هو ما لا يدرك
العقل قبحه وقد حققنا ان العقل يدرك قبح العمل بغير العلم باقسامه ويطابقه النقل في ذلك على ان
المراد من الجواز المتنازع فيه ما يلائم استفادة الخطابات الشرعية ليس الجواز بمعنى الاباحة حتى يتمسك في اثباته
بالاصل المذكور بل المراد بالجواز في المقام على ما يظهر منهم انما هو الجواز الوضعي بمعنى الحجية ومنحة الاستدلال به
والتمسك بالاصل المذكور في مقام اثبات الحجية مما لا يخفى شناعته الا ان يدعي الملازمة بينهما واثباتها
مشكل نعم عدم جواز العمل به شرعا وحرمته يستلزم عدم الحجية ولذا تمسك المحقق في مقام نفيها تارة بما
يدل على نفي معنى الجواز الشرعي ويفيد حرمة العمل به كالايات الناهية عن العمل بغير العلم والشواهد العقلية الدالة

على قبحه والاخرى بما يدل على نفيه كما يقال بان الظن في شيء وحكم الشيء اخر وقيام الامارة مقام العلم يحتاج الى
الدليل وكذا يقال ان التكليف ثابت قطعا وكذا العمل بمقتضى الظن حيث لا يحتاج الى البينة فلا بد من الاشتغال
اليقيني بمقتضى البراءة اليقينية وبالجملة فالاستدلال باصالة الاباحة على اصالة جواز العمل الظني باي من
المعنيين لا يرجع الى محصل كما عرفت هذا التقرير دلالة العقل واما النقل ففي كل من اقسامه الثلاثة
ما يدل على المدعى اما من الكتاب فايات كثيرة منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان
السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فان الاية الشريفة صريحة في حرمة العمل بغير العلم واتباعه فيها
وعدم جواز الاتكال عليه والقفو له واحتمال اختصاص الحكم بالنبي صلى الله عليه وآله باعتبار اختصاصه بالخطاب مع كونه
مما لم يقل به احد يدفعه ظاهر التعليل مضافا الى الاستقراء الدال على العموم والاشتراك حضورا على مذهب
الخصم فيجب الاتباع مع كون الاختصاص منفيا بالعموم على القول بعدم وجوب الاتباع مطلقا ولعدم الاختصاص
انما خرجت بالدليل من الاجماع وغيره ولا دليل على الاختصاص في المقام فيبقى تحت العموم منفيا وما يتوهم من
ان تمامية الاستدلال بالاية الشريفة موقوفة على كون لفظة ما الواقعة فيها موصولة للعموم واشتراط العلم
افادته العموم على التقدير المذكور الا اذا تضمن معنى الشرط وليس في المقام كذلك لا وجه له الشهادة
العرف على افادته العموم مطلقا مع كونه منصوصا عليه من اللغة واستعماله في الخصوص في بعض المقامات
لا يدل على كونه حقيقة فيه مسلما لكن ملاحظة حيثية التعليل والاية قرينة على ارادة العموم فلا تغفل
ومنها قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون ومنها قوله عز شأنه ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون ومنها قوله تعالى
على الله ام تقولون على الله ما لا تعلمون ومنها قوله سبحانه ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما
ليس لكم به علم ومنها قوله العزيز وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون ومنها قوله الشريف فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير
علم ومنها قوله عز اسمه وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من
من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان

يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ومنها قوله الكريم افتفترون على الله ما لا تعلمون ومنها قوله جل شأنه وما يتبع
اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ومنها قوله نعم شأنه فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
ومنها قوله العزيز وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ومنها خطابه الكبير
ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون ومنها قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس في شهادتهم ما لهم به
من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ومنها ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين الى غير ذلك من الايات الكثيرة وهي مع كثرتها كما ترى
صريحة في الظهور في النهي عن العمل بغير العلم والذم على الاعتماد بما فيه والظن طبيعته وقد اورد بعض الفضلاء
عليها مع ما فيها من صراحة الدلالة على المدعى وتعاضد بعضها ببعض مضافا الى ما اعتضد بها من الادلة
من العقل والنقل شبهات سخيفة منها ان تلك الخطابات شفاهية فلعله كان قرينة عند المشافهين
بها تدل على خلاف ما يفهم منها عند التجرد كارادة الاعتقاد والراجح من العلم مجازا ومن الظن ظن اسوء
على المسلمين وغير ذلك مما يناسب المقام ومنها انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها فلا
يمكن الاستدلال بها على حرمة العمل بغير العلم في الفروع ومنها ان تلك الخطابات وما يستفاد منها
من الاحكام مختصة بالمشافهين واشتراك غير المشافهين معهم فيها يحتاج الى الدليل ومنها ان هذه الايات
يفيد حرمة العمل بالظن مع كون مفادها هو الظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما ابطله انفسها وكلما
يستلزم وجوده عدمه فهو محال والجواب اما عن الاول فبان اصالة عدم القرينة على ارادة خلاف ما هو
الظاهر منها محقق وهذا الاصل قد اطبق العلماء على اعتباره في الخطابات الشرعية وغيرها بل عليه مدار التفهيم
والتفهم في الاستعمالات الواردة بين الناس واليه اعتمادهم في محاوراتهم والا لانسد باب
الافادة والاستفادة للغائبين عن مجلس الخطاب والضرورة قاضية على بطلانه فلا يرد ان
الاصل المذكور ليس مفاده الا الظن والتمسك به في المقام قد ابطله الايات فان الاعتماد عليه في المقام
ليس من حيث هو مفيد للظن بل من حيث ان القاطع دل على اعتباره وهو الاجماع والضرورة
فالتمسك به حقيقة انما هو التمسك بالقاطع فلا تغفل واما عن الثانية فبمنع ظهورها في اصول الدين

ومنع ولا اختصاص لها بها فيه نعم ورد بعضها في ذم الكفار والمشركين وانت خبير بان مجرد ذلك
لا يستلزم تخصيصها باصول الدين فان الكفار كما كانوا يعملون بغير العلم واليقين في الاصول كذلك
كانوا يعتمدون عليها في الفروع ايضا وقد ذمهم سبحانه على هذا الشيء اي وروده في الاصول ايضا
لا يوجب التخصيص بها فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد كما حقق في محله واما عن الثالثة
فبان الدليل على الاشتراك موجود في المقام وهو الاجماع والضرورة مضافا الى الاخبار الواردة في
ذلك المدعى تواترها من غير واحد من العلماء فالحاصل ان مقتضى القاعدة المقتبسة من الاجماع والضرورة
هو مشاركة الغائبين والمعدومين مع الحاضرين والموجودين في الاحكام الشرعية الا ما اخرجه الدليل
كما حقق في محله ولا دليل على الاخراج في المقام فلا محيص عن الاشتراك واما عن الرابعة فبان
تخصيص النهي المستفاد من الايات المذكورة بغير الظن الحاصل بها مما لا بد منه صونا للكلام الحكيم عن
اللغو والتناقض اللازمين لشمول النهي المستفاد من الايات على الظن الحاصل بها مضافا الى الاجماع
المنعقد من المسلمين على حجية ظواهر الكتاب التي من جملتها ظواهر الايات المذكورة الدالة على حرمة
العمل بغير العلم فالعمل بالظن الحاصل من الايات حقيقة انما هو العمل بالقاطع الدال على حجية ظواهر
الكتاب فلا محذور ولا يقال ان هذا الكلام على ما قررته فان الاجماع الدال على حجية ظواهر الكتاب
يستلزم حجية الظن الحاصل من العمومات الكتابية الناهية عن العمل بالظن حتى الظن الحاصل من
الكتاب فانها بعمومها تشتمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية ظاهر الكتاب حتى الظاهر الدال على
حرمة العمل بالظن عموما يوجب عدم حجية الظن الحاصل من ظاهر الكتاب وما يوجب وجوده
عدمه فهو باطل فعاد المحذور لانا نقول الظاهر على قسمين ظاهر من حاق اللفظ ونفسه مع قطع
النظر عن القرائن الخارجية وظاهر بعد ملاحظة القرائن والمخصصات الخارجية وانا نجيب قلت
لزم عود المحذور لو قلنا بانعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب بالمعنى الاول اي مع قطع النظر
عن القرائن الخارجية من الحالية والمقالية فان ظواهر الايات الناهية مع قطع النظر عن القرائن
الخارجية يفيد بعمومها عدم اعتبارها فالاجماع على اعتبارها وحجيتها يفيد عدم اعتبارها وحجيتها ولكن

نحن لا نقول به كيف ولا يمكن القول فانه خلاف الاجماع والضرورة كما لا يخفى بل نحن نقول بانعقاد الاجماع
على حجية ظواهر الكتاب بالمعنى الشاذ اي ما يظهر من الكتاب بعد ملاحظة القراين المتعلقة وغيرها الادلة
من جملة الاجماع المنعقد على حجية الظن الحاصل من ظاهر الكتاب فيندفع ما فرضت من انكم فان الملاحظ
للايات الناهية عن العمل بالظن على وجه العموم مع اطلاعه على الاجماع المذكور ربما يظهر عنده من الايات
الا حرمة العمل بغير الظن الكتابي بمعنى انه تبارك وتعالى اراد منها غيره ولا يجب ذلك تخصيص
الاجماع لها اذ هو حتى يلزم كون الاجماع ظنيا باعتبار ان التخصيص لا معنى له في القطعيات بل التخصيص انما
هو في الايات الدالة على حرمة العمل بالظن على وجه العموم والمناقشة في انعقاد الاجماع على حجية الظواهر
من الكتاب وان باب الظن الحاصل منها بعد ملاحظة القراين والمعارضات واختلاف القراء وغيره
بمخالفة الاخباريين من الامامية رضوان الله عليهم اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها مدفوعة بان
المراد من الاجماع المدعى في المقام ليس اتفاق الكل من الامامية بل المراد منه هو الاتفاق الكاشف
عن قول الرئيس المعصوم وقد تحقق ذلك باتفاق جماعة قليلة من علمائهم فضلا عن اتفاق الفحول
والمحققين من المجتهدين من الاجلاء المشهورين بالعدالة والتقوى المتمسكين بالعروة الوثقى التي لا انفصام
لها البالغين من الكثرة حدا لا يكاد يحصى غير ناسجين باب التقليد والهوى الذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع
في استنباط الاحكام وهم من خشية ربهم مشفقون في الليالي والايام مدة ... فاين منهم اولي ...
العباد وجبل الماضين منهم في ظل رحمته يوم الاشهاد فلا يقدح مخالفتهم مع ان الاخباريين من
الامامية انما خالفوا في اعتبار ما لم يرد في تفسيره نص وما ورد فيه ذلك من اهل العصمة كبعض
الايات الناهية عن العمل بغير العلم كما لا يخفى على من له ادنى تتبع في الاخبار الواردة عن ائمتنا الاطهار
فلا مخالفة لهم في اعتباره وحجيته فالمناقشة على تقدير تماميته انما ترد على الاستدلال ببعض الايات
المذكورة وهو لا يضر الاستدلال بالباقي المتفق على حجيتها حتى من الاخباريين ايضا وقد يقال من ان
القدر المسلم من الاجماع انما هو الاجماع على حجية ... فهم المخاطبين ... ومن ... واقدم
فان المخاطبة كان مفهوم الظن الحاصل للمخاطب من جهة اصالة الحقيقة والقراين المجازية حجة ...

واما تفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم الحاصلة من الكتاب فيحتاج الى دليل غير ما دل على حجية تفاهم
المشافهين لا يلتفت اليه بعد اطباق الجماهير من العلماء من جميع الفرق من المسلمين من عهد
النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه
والاستدلال بها في ساير العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير
كما لا يخفى على العارف البصير بسجيتهم بل ... عليه في زمان الحيرة كما ورد الامر به في
الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة فالحاصل ان حجية محكمات
الكتاب نصا وظاهرا مع تواتر اصلها وقرائتها وسلامتها عن المعارض كما في ما نحن فيه مما لا ريب فيه
ولا شبهة تعتريه ولا يختص بزمان دون زمان فانه الضياء والنور والمعجز على مر الدهور ونعم العلم الباقي
وما تشابه منه لا بد فيه من الرجوع الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التأويل فان العلم اليقيني بجميع القرآن
محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص باهل العصمة ومعادن الحكمة وما يعلم تأويله الا الله والراسخون
في العلم فانه بالنسبة اليهم تبيان لكل شيء لا يقال انا سلمنا الاجماع على حجية الظن الحاصل من ظاهر
الكتاب انما سلم في غير العام المخصص واما فيه كالايات الناهية عن العمل بغير العلم المخصصة
بظنون كثيرة باعتراف منك فلا كيف وهو موضع نزاع بين العلماء والخلاف فيه معروف ولا يختص ...
بعموم اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت
الاجماع على حجيته في الباقي فلا يتم الاستدلال بها على حرمة العمل بالظن لعدم المحذور لانا نقول
ان النزاع في حجية العام المخصص والمحقق مرجع الى ظهوره في الباقي منه وعدمه كما يظهر من ادلة الطرفين لا
الى الحجية وعدمها مع كونه ظاهرا فيه اي في الباقي فالمنكر يقول انه لا يدل على الباقي ولا يحصل منه الظن
بارادته ولو فرض ظهوره فيه فهو حجة باتفاق منا ومن الجملة النزاع في العام المخصص انما هو في الموضوع كما
ينادي بذلك كلماتهم بل صراحتها لا في الحكم والاختلاف في الموضوع لا يوجب الاختلاف في الحكم و
ذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع اختلافهم في حقيقته فاذا اثبت عندنا كون العام المخصص

ظاهرا في الباقي بعد التخصيص بالوجدان بل بالضرورة والعيان ينضم اليه الكبرى الاجماعية فيتم كونه حجة باتفاق
من الخصم من ان المخالف في المسئلة انما هو بعض العامة ومثل ذلك الخلاف لا يقدح في الاجماع
فافهم واما ما دل على حرمة العمل بغير العلم من السنة فاخبار متكاثرة ونصوص متواترة منها ما روي
عن ابي جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب
وعن الصادق عليه السلام انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم
وعن ابي جعفر عليه السلام ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم وعنه عليه السلام ايضا انه عليه السلام
لزياد بن ابي ... ... الا ان
فان كنت على بينة من ربك وتبيين من ربك وتبيان فشانك والا فلا تروم امرا انت
منه في شك وشبهة وعن الصادق عليه السلام ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعنه
عليه السلام ايضا انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى
الحديث وعنه عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم وعن علي عليه السلام ايها الناس اتقوا الله ولا
تفتوا الناس بما لا تعلمون وعنه عليه السلام ايضا طلب العلم فريضة من فرائض الله وعنه عليه السلام ...
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال وعنه عليه السلام من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة
السماء والارض وعنه عليه السلام من ... نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه ومن نجى من ذلك فمن فضل
اليقين وعن الصادق عليه السلام من فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على
امر بغير علم فقد جدع انف نفسه وعنه عليه السلام من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان
حجة الله هي الحجة الواضحة وعن ابي جعفر عليه السلام من افتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم و
من دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لا يعلم وعنهم عليهم السلام اياكم والظن
فان الظن اكذب الكذب وعن ابي الحسن عليه السلام وقد سئل عن اختلاف الحديث ما علمتم
انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا وعنهم عليهم السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
وفي المناجاة لسيد العابدين عليه السلام ان الظنون والشكوك من لواقح الفتن وعن الصادق

عليه السلام القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور
وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار الحديث وعن امير المؤمنين عليه السلام
في وصيته لابنه محمد ابن الحنفية رضي الله عنه يا بني لا تقل ما لا تعلم بل لا تقل كل ما تعلم فان الله تبارك
وتعالى قد فرض على جوارحك فرائض يحتج بها عليك يوم القيامة ويسئلك عنها وذكرها ووعظها
وحذرها وادبها ولم يتركها سدى فقال الله تبارك وتعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع
والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقال الله تبارك وتعالى اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون
بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم الحديث وعن الصادق عليه السلام حق الله
على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وعن علي عليه السلام العلم مخزون عند اهله وقد
امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وفي مقبولة عمر ابن حنظلة المشهورة عن الصادق عليه السلام في بيان
العلاج انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله
الحديث وفي الموثق عن سماعة ابن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال عليه السلام في حديث ما
لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان
جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام ابن سالم قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام ما حق الله على خلقه قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد
ادوا الى الله حقه الحديث الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الناهية عن العمل بغير العلم والبصيرة
واما الاجماع الدال على عدم جواز التمسك به من حيث هو كذلك فيعلم من سيرة الاصحاب وتتبع
كلماتهم في هذا الباب وكفاك شاهدا على ذلك مطالبتهم بالدليل كل من قال بحجية ما ليس بعلم وتمسك
به في مقام الاستدلال على مطلبه فان اقام بينة على حجية ما تمسك به وجاء بدليل قاطع يدل على
اعتباره تلقى ذلك منه بالقبول والا فيرد عليه وقد جرت به عادتهم واستمرت به طريقتهم
في الاصول والفروع بل ساير العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة وبالجملة فيما تلوناه عليك من
المعقول والماثور ظهر ظهور النور على الطور ان الاصل الاصيل المقتبس من الدليل حرمة العمل بالظن

والتخمين وان المتبع انما هو العلم واليقين فلا يجوز عندنا العدول عنهما الا في الفروع والاصول واما اذا لم يكن
ودعت الضرورة الى العمل ولم يكن هناك اسباب مخصوصة مقررة شرعا يغنينا عن العمل بغيرها ويكفي
في رفع الضرورة كما في امثال زماننا زمان الحيرة وغيبة الحجة فلا محيص عن العمل بالظن وعلينا الا الكلام
في زمان الحيرة في اغلب الاحكام الفرعية المنسدة فيها طرق العلم واستدلوا على ما مالوا اليه بالبراهين القاطعة
والادلة الواضحة التي لا راد لها في مقاصدها ولم تصل اليه يد النقض الا شاهد وبالجملة جواز العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم بتفاصيل الاحكام الالهية مع العلم الاجمالي ببقاء التكليف بها وانحصار الطرق اليها في الطرق
الاجتهادية مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه كما سيتبين انشاء الله من الادلة القطعية والبراهين
العقلية وانما الكلام في ثبوت تلك المقدمات فلا بد من تحقيقها وتنقيحها فلا بأس بالتعرض لكل منها على سبيل
الاجمال فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق **المقدمة الاولى** في بيان ان باب العلم القطعي منسد
في اغلب الاحكام الفرعية وموضوعاتها الاستنباطية وذلك في امثال زماننا معلوم بالوجدان بل بالضرورة
والعيان لانحصار المدرك فيها عندنا في امور اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وان شئت فزد
عليها القياس والاستحسان والمصالح المرسلة مما اعتبره العامة العمياء وعدم حصول القطع من هذه المدارك
الا بالنسبة الى قليل من الاحكام مما لا نرتاب فيه في مسئلة اما من الكتاب فلان معظمه مما لا يمكن استفادة
الاحكام الشرعية الفرعية منه لما هو واضح لا يحتاج الى البيان وما يمكن منه استفادتها منه ما اختلف فيه
القراءة وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء على عدم تواتر القراءات السبعة المختلفة كما
عليه جمع من المحققين ومنه ما لم يختلف فيه القراءة وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة
لان دلالته على الحكم الشرعي وموضوعه انما هو بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية نعم قد يحصل منها القطع
بالمراد بانضمام القرائن الخارجية او نصية دلالة اللفظ بحيث لا يحتمل غير المراد لكنه عزيز الوجود فيما
يتعلق منه بالاحكام الفرعية وموضوعاتها فلا يحصل العلم من الكتاب بمعظم الاحكام المستفادة منه مع
ان معظم الاحكام الفرعية لا يمكن استفادته من الكتاب كما هو واضح لا ريب فيه هذا مع قطع النظر عن
المعارض وسلامته عما يقدح فيه وما هو واقع في صورة وجود المعارض فلا يحصل منه الا الظن فضلا عن القطع هذا

وقد صار جماعة من الاخباريين الى منع كون الكتاب مستندا شرعيا اعتمادا الى اخبار كثيرة مذكورة في محلها ناهية
عن تفسير الكتاب بدون النص الصريح عن اهل العصمة وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يمنع
عن حصول القطع منه بالحكم الشرعي مضافا الى احتمال السقط فيه الموجب لتغيير الحكم الشرعي كما دلت عليه
الاخبار ومال اليه جماعة من العلماء الابرار والاجماع على اعتباره وحجية نصه وظاهره لا يخرجه عن كونه ظنيا كما لا يخفى
فلا ينافي ما استفدناه من دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب ما قررناه في المقام من ظنيتها فلا تغفل
واما السنة فلان الموجود منه في زماننا وما ضاهاها مما لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها ما خال
عنها وليس لها عليه دلالة وهذا واضح لا يرتاب فيه من له ادنى تتبع في المسائل الفقهية خصوصا ما يتعلق
منها بالمعاملات فان اكثر مسائلها خال عن رواية متعلقة به وما يتعلق منها بالاحكام منه ما لا حاجة اليه
لتعلقه بضروري الدين او المذهب او المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه مما يجب طرحه لقيام الدليل
عليه والذي لا يجب طرحه منها ما هو قطعي الصدور كالاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية ومنها
ما ليس كذلك كاخبار الآحاد العارية عن القرائن القطعية والثاني من القسمين لا يمكن تحصيل القطع منه لعدم العلم
بصحته الا من باب الشريعة كما هو المفروض وان خبر باقي اكثر اخبارنا الموجودة في زماننا انما هي من هذا
القبيل واما الاول منها فمع ندرته في اخبارنا الموجودة لدينا المتعلقة بالاحكام الشرعية الفرعية لا يحصل
القطع غالبا لظنية دلالته وما يفيد القطع منه كالمتواتر بالمعنى ونحوه من المحفوفة بالقرائن دلالة او
ما كان منه نصا في المراد بحيث لا يحتمل غيره ففي غاية الندرة كما لا يخفى فلا يحصل العلم من الاخبار الا بالنادر
من الاحكام المستفادة منها وما توهمه طائفة خالية عن التحقيق من ان جميع المروية عن ائمتنا اهل
العصمة صلوات الله عليهم او الاخبار المودعة في الكتب الاربعة خاصة قطعية سندا او دلالة حتى
في امثال زماننا كما صرح به الفاضل الاسترابادي وسمعت من لسان المقتول الهندي ما لا يليق بالاصحاب
اليه لوضوح بطلانه وبطلان ما تمسكوا به في مقام اثباته ولا بأس بان نذكر بعض ما تمسكوا به في اثبات
هذا الدعوى ونشير الى وجوه وهنه دفعا لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة فنقول من جملة ما
تمسكوا به في قطعيته سندا ما ذكره الفاضل المذكور في الفوائد المدنية من الوجوه التي لا يسمن ولا

يغني من جوع منها انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا من اصحاب ائمتنا منهم الجماعة الذين اجمعت العصابة
على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثلثمائة سنة في اخذ
الاحكام عنهم عليهم السلام وتأليف ما يسمعونه منهم عليهم السلام وعرض المؤلفات عليهم عليهم السلام
ثم التابعون لهم تبعوهم في طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة قدس الله ارواحهم
ومنها انا نعلم انه كانت عندهم قدماء اصول من زمن امير المؤمنين الى زمن الائمة الثلاثة قدس الله
ارواحهم كانوا يعتمدون عليها في عقائدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام
حال تلك الاصول واخذ الاحكام عنهم عليهم السلام بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا بانهم
كانوا عالمين بانه مع التمكن من القطع واليقين في احكامه تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك
وانهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة رح فنعلم ان هذه الاحاديث
كلها صحيحة باصطلاح القدماء ومنها ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة عليهم
السلام بالشيعة ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم وتمهد لهم اصول معتمدة يعملون
بما فيها في زمن الغيبة الكبرى ومنها انه تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بانهم امروا اصحابهم بكتابة
ما يسمعون ونشره لتعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واخبروا بوقوعه ومنها ان اكثر احاديثنا كان
موجودة في اصول الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اي على انهم لم ينقلوا الا الصحيح
والعلم بوجودها في تلك الاصول طرق ومنها توافق اخبار الائمة الثلاثة قدس الله ارواحهم في صحة
احاديث كتبهم ومنها انه لو لم تكن احاديث كتب ماخوذة من الاصول المجمع عليها لزم ان يكون
اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه ومنها ان كثيرا ما يطرح رئيس الطائفة
الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتأخرين ويعمل بنظائرها الضعيفة باصطلاح المتأخرين فلولا ما
ذكرناه لما وقع من مثل رئيس الطائفة ذلك عادة ومنها ان رئيس الطائفة صرح في كتاب
العدة واول الاستبصار بان كل حديث عمل به مأخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن
نقطع عادة بانه ما كذب ومنها ان شيخنا الصدوق قدس سره ذكر مثل ذلك بل اقوى منه

في اوائل كتاب من لا يحضره الفقيه ونحن نقطع عادة بانه ما كذب وكذلك في حق الكافي للامام ثقة الاسلام
ومنها انا نقطع قطعا عاديا في حق اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا بالافتراء
في رواية الحديث انتهى اقول ما ذكره الفاضل من الوجوه والجواب عن الاول منها فبان المراد
من القطع باخذ الاحكام وتاليف ما يسمعونه من الكلام ثم العرض على الائمة عليهم السلام ان كان
بالنسبة الى جميع ما في الاصول من الاخبار وفي امثال زماننا فهو مع كونه ممنوع مصادرة للمدعى خلاف
لمقتضى العادة فان دعوى العلم القطعي في امثال هذه الازمنة بان جميع الاحاديث المقررة في
الاصول وكل واحد واحد منها ماخوذ من اهل العصمة ومعروضة عليهم مع كثرتها وتفرق رواتها في الاطراف
وتشتت ناقليها في الاكناف مع بعد العهد عنهم في الغاية وتمادي الزمان في البين جدا انها مع كون الاكثر
منها ما تفرد بنقله واحد منهم وبعض منها مرفوع او مرسل عنهم مضافا الى كونهم غير معصومين يجوز عليهم
السهو والنسيان ولا يؤمن عليهم من الافتراء والبهتان حضرت مع العلم الاجمالي باتصاف
غير واحد منهم بالفسق والالحاد وانتساب بعضهم بالغلو والالحاد بل ودس الحديث ووضع الاخبار
كما ستقف عليك من بعض الآثار مما يكذبها الوجدان السليم ويأبى عنه الطبع المستقيم نظرا الى كونه
شئ على خلاف العادة كيف انها للمتعسف وليس في هذا الباب ما يفيد القطع من الاسباب
كالمتواتر واتفاق الاصحاب والعقل لا دخل له في امثال هذه الامور الجزئية والوقائع الشخصية
حتى يعتمد عليه ودعوى التظافر والتسامع يكذبه شدة الخلاف بين الفحول ونهاية الاضطراب في
اقوالهم في الرد والقبول بالنسبة الى اخبارنا الماخوذة من الاصول مع كونهم من القدماء والاقارب
وان هذه دعوى ما لا برهان له الا ان يدعي الخصم الرؤيا والالهام وحضر في هذا المقام تخليص نفسه
عن الاضطراب والتشويش فان الغريق يتشبث بكل حشيش ومع هذا لا يمكن التخلص من الابعد
لتحوله الى القول وكان به المستمسك انما السبيل ما رضيتنا اهم الاخباريين ولا ظهر
الاصوليين بل يمكن انها دليل والرد على الدليل وانت بعد ما عرفت ما قررناه وستقرره
ان وراء ذلك ليس يكذبه الا مجرد دعوى بلا دليل ومحض القول بما لا يجوز عليه التعويل نعم

وورد بطريق الآحاد عرض بعض من مؤلفات الاصحاب على الائمة عليهم السلام ككتاب عبيد الله
الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على
العسكري عليه السلام وورد الثناء عليهما السلام ثناء على الكتب المذكورة وكذلك يظهر من كلمات
السلف رضوان الله عليهم ان بعضا من الاصول كان شايعا بينهم يوثق به والاعتماد عليه ككتاب
الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار الاهوازي وكتاب حفص بن
غياث القاضي وكتاب الحسن بن محبوب السراد من اصحاب الرضا عليه السلام واشباهها كما يستفاد
من مستطرفات السرائر وفهرست الشيخ وغير ذلك من كتب القدماء رضوان الله عليهم وهذا كما
ترى لا يدل على قطعية ما فيها فضلا عن قطعية ما في غيرها من الاصول وعلى تقدير تسليم قطعية
ما فيها صدورا لا نسلم قطعية بقائها الى زمن المشايخ الثلثة رضوان الله عليهم على ما هي عليها حال الصدور
كيف وقد يجري في كل طبقة من طبقات اسنادها من زمن الصدور الى زمان المشايخ الثلثة
قدس الله ارواحهم جميع الاحتمالات السابقة بل اقوى منها لتطاول المدة وبعد العهد عن الائمة
الموجب لاندراس الامارات وانطماس العلامات خصوصا مع تسلط الظلمة والجبابرة
من اهل الضلال كما كان في تلك الازمنة وما يليها من الاحوال وبالجملة فدعوى القطع بان التي
لهم تعويلهم وعليه تقيهم واستمر هذا المعنى الى زمن المشايخ الثلثة ان كان المراد منها ان الاحاديث
المقررة في الاصول كانت عندهم من لدن زمان الاصحاب الى زمن المشايخ ولم يقع فيها تغيير
اصلا لا في الرواية ولا في الكتب عمدا او سهوا من احد من المبين وغيرهم من الفرق الباطلة
مجازفة صرفة وحصول القطع بذلك في امثال زماننا بعد ملاحظة ما قررناه في المقامين من
الاحتمالات الكثيرة مع فقدان ما يوجب سدها خلاف العادة وليس دعوى ذلك الا قول
اجوف والعمري ان يضيع عمره في صرفه على ان القطع بصدور ما في الاصول عن
الائمة عليهم السلام وبقائها على ما هي عليها الى زمن المشايخ الثلثة لا يتم مطلوب الخصم الا بعد بيان
ما في المقامين من الاحتمالات المانعة عن حصول القطع في مقام ثالث وهو بقائها على ما هي

عليها

عليها بعد زمن المشايخ الثلثة من اي مستند علمت انها الى زمن المصنفين للكتب الاربعة
المحمدين الثلثة رضوان الله عليهم لم يقع فيها التغيير اصلا سهوا او نسيانا او عمدا منه
لبعض الاغراض الفاسدة كما وقع في الصدر كيف وقد شاهدنا بالعيان ان الكتاب
والنساخ من العدول والمعدلين لم يوجد فيهم من يعصم نفسه من الغلط في النسخ والكتابة
الموجب للسقط والزيادة والتقديم والتاخير فما ظنك بالغلاة والزنادقة والفساق
في الكتابة والاستنساخ وبالجملة فاثبات ان جميع ما في الكتب الاربعة الآن انما
هي ما اخذه المشايخ الثلثة من الاصول من دون وقوع تغيير فيها دونه خرط القتاد وما ذكرنا
من انتفاء القطع في كل من المقامات الثلثة هو السر في عدول المتاخرين قدس الله
ارواحهم عن المتعارف بين القدماء وتقسيم الحديث الى الاقسام الاربعة المشهورة
وقد نبه على ذلك العالم المحقق والفيلسوف المدقق شيخنا البهائي في اوائل كتابه المسمى بمشرق
الشمسين حيث قال ره والذي بعث المتاخرين نور الله مراقدهم على العدول عن متعارف
القدماء ووضع ذلك الاصطلاح الجديد هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر
السالف وآل الحال الى اندراس بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور و
الضلال والخوف من اظهارها واستنساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم
من كتب الاصول في الاصول المشهورة فالتبست الاحاديث الماخوذة من الاصول
المعتمدة بالماخوذة من غير المعتمدة واشتبهت المتكررة في كتب الاصول بغير المتكررة
وخفي عليهم قدس الله ارواحهم كثير من تلك الامور التي كانت سبب وثوق القدماء
بكثير من الاحاديث ولم يمكنهم الجري على اثرهم في تمييز ما يعتمد عليه مما لا يركن اليه فاحتاجوا
الى قانون تتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها والموثوق بها عما سواها فقرروا لنا
شكر الله سعيهم ذلك الاصطلاح وقربوا الينا البعيد ووصفوا الاحاديث في
كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الحسن والصحة والتوثيق

وأول من سلك هذه الطريقة من علمائنا المتاخرين شيخنا العلامة جمال الحق والدين الحسن
ابن المطهر الحلي قدس الله روحه انتهى كلامه رفع مقامه وذكر ما يقرب من ذلك
الفاضل المدقق الشيخ حسن ابن العلامة الرباني الشهيد الثاني قدس سرهما في اوائل كتاب
المنتقى حيث قال ولقد كانت حال الحديث مع السلف الاولين على طرف
النقيض مما هو فيه مع الخلف الآخرين واعتذر عن ذلك بانه لم يبق لنا سبيل
الى الاطلاع على الجهات التي عرفوا منها ما ذكر حيث حظوا بالعين واصبح حظنا
الاثر وفازوا بالعيان وعوضنا عنه بالخبر فلا جرم انسد عنا باب الاعتماد على ما
كانت لهم به رعاية شرعية وضاقت علينا مذاهب كانت السالك اليها فيها
متسعة الى ان قال اصطلح المتاخرون من اصحابنا على تقسيم الخبر باعتبار اختلاف
احوال الرواية الى الاقسام الاربعة المشهورة انتهى ما ذكره في المنتقى وانت بعد
التامل فيما ذكره الفاضلان خبير بما وقع في الاخبار من التغيير والاندراس بل وقع
فيها من التبدل والانطماس فيسقط دعوى القطع بكون الاخبار المودعة في الكتب
الاربعة الآن هي عين ما اخذوا المشايخ من الاصول الماخوذة عن الائمة من دون تغير
فيها اصلا عن درجة الاعتبار هذا ان كان المراد من القطع المدعى في كل من المقامات
الثلثة هو بطريق الايجاب الكلي واما ان كان المراد هو القطع بطريق الاهمال في كل من
المقامات فالذي يقتضيه الانصاف تسليمه ولكنه لا يجديهم نفعا في قطعية
شيء من الاخبار كما لا يخفى واما الجواب عن الثاني من الوجه فبان المقطوع به من عمل
القدماء بما في الاصول والقدر المسلم منه المتيقن بالقبول انما هو في الجملة وهو لا
يجديك نفعا في ما ادعيت وادعاء كون عملهم بجميع ما فيها من الاخبار كما هو المدعى
مدفوع بالمنع وحري بالانكار كيف وقد وقع كثيرا في اخبارنا ما يجب طرحه
اصلا وفروعا لمخالفته للعقل والقرآن ومعارضته للاجماع الكاشف عن قول

الامام

الرئيس المعصوم بطريق الجزم واليقين وهذا غير خفي لمن له ادنى تتبع في الاخبار واقل قراءة في الآثار
مع ان عملهم بما فيها على تقدير تسليمه لا يدل على قطعية صدورها اليهم لجواز ان يكون عملهم بما
فيها من قبيل العمل بسائر العلامات الموافقة في الشرع كثيرا كالحكم بشاهد واليد والتصرف وغيرها مما جوز
الشارع التعبد بها من دون افادتها العلم بصدقها على ان قطعية صدورها عندهم لا يوجب
صدقها في الواقع كما هو المدعى لجواز كون اعتقادهم في ذلك على خلاف الواقع نظرا الى انتفاء عصمتهم
عن الخطاء عمدا وسهوا بل وقوعه كثيرا من الفحول المدققين قديما وحديثا مع ان صدورها لا يوجب
بقائها على ما هي عليها الى زمن المشايخ الثلثة فضلا عن امثال زماننا لتداول ايدي الكتاب
عليها وتطرق وساوس الغلاة والزنادقة اليها وغير ذلك من احتمال السهو والاشتباه من الكتاب
والنساخ كما اشرنا اليه سابقا فلا يفيده حقا واما عن الثالث فبان مقتضى الحكمة الربانية والشفقة
النبوية والطاف العترة الطاهرة بالفرقة المحقة والطائفة الطيبة ان لا يتركوهم متحيرين في تيه الضلال
ومترددين في بيداء الاشتباه والاشكال ويجعلوا لهم طرقا يرجعون اليها في معرفة الاحكام والاحوال
وقواعد يعتمدون عليها في تمييز الحلال والحرام واما كونها قطعية الصدور او ظنية المورد فلا
يجب شيء منهما بل يكفي كل واحد من الوصفين ولا مانع عقلا ونقلا من اكتفائهم في ذلك
باخبار واحاديث يظن صدورها عن الائمة الهداة وقد وقع في الشرع تعبديات لا يكاد يحصى
ولو سلمت لك ان مقتضى الحكمة الربانية انما هو تبليغ الاحكام الى المكلفين بطريق الجزم واليقين
فنقول ان المقتضي انما يؤثر لو لم يكن مانع من التاثير والمانع في ما نحن فيه موجود وهو ظلم
الظالمين وتركنا اياها تعين الموجب لاستتار الحجة وغيبته واختفاء معادن العلم وعيبته كما
يستفاد من الاخبار الكثيرة ولو ظهرت الحجة وكشفت الغمة عن الامة لانجلى بسبب قدومه
الشريف ظلم الشبهات وانكشف ببيانه المنيف غياهب المعضلات اللهم عجل فرجه وسهل
مخرجه واهلك اعدائه واجعلنا من المتقين باشاره والمقتفين من انواره بحق آبائه ولآبائه ذكرنا
يقول علم الهدى حيث قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل

ما يقوم شأن الاعتقاد به وتبعرفه وبما سوى الاحكام فقد اقتبس من قبل تعويضنا فيه ولوازم اسباب
الاستتار للحجة تظهر والتفضيل به وأوى الينا الحق الذي عنده وقد اشار الى ذلك المحقق الطوسي
في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا فلا تستبين مما ذكرناه شمل ذكره
العامة في ازد على الشيعة من ان الحكمة لعترها اقتضت خلو الزمان عن الحجة فان عدم تصرفه عليه
السلام مع وجوده التزايف انما تسبب من المكلفين على ما قلناه بخلاف ما قاله العامة كما لا
يخفى وليس هنا مقام بسط الكلام بتنقيح المرام والمناقشة فيما ذكرناه بان تبليغ الاحكام على
المكلفين بطريق العلم واليقين لا ينحصر بظهور الامام عليه السلام وتصرفه في الاحكام بل
يمكن بحفظ الاحاديث المروية عن العترة الطاهرة من ان يقع فيها كذب او خطأ من رواته و
كتابه فيجب عليه بطريق اللطف كما دلت عليه بعض الاخبار عن الائمة الاطهار مما لا ينبغي
الاصغاء اليه لان استتار اسما عصمة الرواة ظاهر حتى الملاحدة والزنادقة منهم فضلا عن فساقهم
والضرورة قاضية على البطلان مع انها لو تمت لجرت فلا يبقى لتخطئتهم للمجتهدين وجه لكونهم من
جملة المبلغين للاحكام فيجب عصمتهم وليس من الاخبار ما يساعد هذا المطلب نعم وردت
في الاخبار المتواترة ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتم
لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وبهذا المضمون اخبار كثيرة وحملها جماعة من القدماء
والمتأخرين من الامامية رضوان الله عليهم على وجوب ردع الامام عليه السلام للطائفة لم
حقه اذا اتفقوا بالباطل وهم لا يعلمون وبنوا عليه حجية هذا الاتفاق وكشفه عن قول الرئيس
المعصوم كما هو الظاهر من عبارات العدة لشيخ الطائفة وهذا طريق معروف في الاجماع
منسوب الى الشيخ طاب ثراه واما دلالة الاحاديث على ما ذكر في المناقشة فيأباه عنها
الطبائع السليمة والافهام المستقيمة مع انها على تقدير تسليم دلالتها عليه يجب حملها على نحو
ما ذكرنا من قضاء الضرورة بفساده فافهم واستقم واما عن الرابع فان امر الائمة عليهم السلام
تأليف ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره لا ملازمة بينه وبين صدق صدور الاخبار عن الائمة

لا يعقل

لا يعقل ولا يثمر الا عادة كما هو واضح لاحتمالات الباقية فلا يدل عليه ضرورة ان الامر
بالشيء لا يوجب وقوعها فضلا عن بقائها والعمر اشرف من ان يضيع في جواب ما شاكله
ثبوت الطريق القطع واليقين حكاه علماء الرجال وذلك كلهم واما عن الخامس اما اولا
فيمنع ثبوت الاجماع العصابة بطريق القطع واليقين على تصحيح ما يصح عنهم نعم حكاه جماعة من
الرجال وذلك ليس من شأنه افادة القطع لعدم بلوغ عدد الناقلين له حد التواتر
وفقد القرائن القطعية المحفوفة بها حكايتهم كما لا يخفى على ان الاجماع المزبور على تقدير ثبوته بطريق
حصول القطع به بالنقد عليه لكونه امرا غير منضبط كما لا يخفى واما ثانيا فبان الاجماع على
تقدير تسليم تواتره نقلا انما حكي انعقاده على ما تضمنه هذه العبارة اعني تصحيح ما يصح عنهم وقد
اختلف القول في مفاده وكونه ومضمونه الرواية كما هو مختار الخصم احد الاقوال فيه مع ان القائل
به انما يقول بظهوره من العبارة فلا يكون مقطوع الارادة منها مع احد من الاقوال فلا يتم الكون
واما ثالثا فيمنع كون الصحة في اصطلاح القدماء بمعنى قطعي الصدور بل الظاهر ان المتعارف
عندهم هو اطلاق الصحيح على الاعم من القطعي والظني صدورا كما صرح به الفاضل التستري والفاضل
الشوشتري على ما حكي عنهما استاد الاستاد المحقق البهبهاني قدس الله اسرارهم وهو الظاهر
من كلام شيخنا البهائي قدس سره حيث قال في اول كتابه المسمى بمشرق الشمسين كان المتعارف
بين قدمائنا اطلاق الصحيح على كل حديث اعتقد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق
به والركون اليه وذلك بامور انتهى كلامه رفع مقامه والامر الذي ذكر لا يشهادة
لها على القطع بالصدور فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى الكتاب المذكور يستيقن على ما قلنا
ان شاء الله ويظهر ذلك من كلمات القدماء ايضا كالشيخ الثلثة وعلم الهدى رضوان الله
عليهم كما لا يخفى على المتتبع في مقام التصحيح لقرائن ليست من شأنها افادة القطع بالصدور وقد
ذكرها ومفصل الكلام فيها استاد الاستاد في الرسالة بما لا مزيد عليه فمن اراد الاطلاع عليه
فليرجع اليها وبالجملة فاجماع العصابة على تصحيح الروايات القاصرة عمن ادعى الاجماع المذكور

في حقه مع الاغماض عن جميع ما فيه من المناقشات لا يستلزم قطعية صدورها عن المعصوم لان
نقلها كونها صحيحة في اصطلاح القدماء ما عبارة عن قطعية الصدور وقد ثبت فساده فلا اقل من
التردد بين المعنيين فعلى المستدل الاثبات وانى له ذلك واما رابعا فبان الاستدلال
بالاجماع المذكور انما يتم على تقدير القطع بصدور الخبر عمن ادعى الاجماع المزبور في حقه وانى
لكم من اثبات ذلك كيف وان قلنا ان الجماعة التي ادعي في حقهم الاجماع المذكور احاد
لا يفيد حكايتهم الا الظن واما خامسا فبان الاجماع المذكور على تقدير سلامته عن جميع ما ذكر من
الايرادات انما يدل على قطعية صدور ما رواه الجماعة المذبورة خاصة واين جميع ما في كتب الاخبار
كما هو المدعى فلا يتم التقريب واما عن السادس اما اولا فيمنع اخبار المشايخ الثلثة بشهادتهم
بصحة جميع ما في كتبهم وما يمكن ان يذكر من كلماتهم في المقام من كلامهم قال الصدوق
محمد بن بابويه طاب ثراه في اول كتاب من لا يحضره الفقيه بعد عبارة لم اقصد فيه قصد
المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد جميع ما افتي به واحكم بصحته واعتقد
فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب
مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبيد الله
بن علي الحلبي وكتب علي بن مهزيار الاهوازي الى ان قال وبالغت في ذلك جهدي مستعينا
بالله ومتوكلا عليه ومستغفرا من التقصير وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانت بعد التامل اليه فيه بصير بان ليس فيها شيء من الاخبار
عن الصحة والشهادة عليها واما قوله احكم بصحته واعتقد فيه انه حجة انما هو اجتهاد منه فيها
كما هو الظاهر من العبارة وهو غير الخبر والشهادة بل بعد التتبع في احوال الصدوق يحصل
القطع بذلك فانه ربما كان يحكم بالصحة بسبب حكم شيخه ابن الوليد بها فلا يجوز لنا
من الفقهاء العمل بما ادى اليه اجتهاده اتفاقا ولو كان عنده قطعيا وانما هو حجة في حقه
ولو كان ظنيا وقال الامام ثقة الاسلام في اول الكافي اما بعد فقد فهمت يا اخي

تولز

ما شكوت اذا الى ان قال وذكرت ان امورا قد اشكلت عليك لا تعرف حقيقتها لاختلاف
الروايات فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية لاختلاف عللها واسبابها وانك لا تجد بحضرتك
من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها وقد ذكرت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع
فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار
الصحيحة عن الصادقين والسنن القائمة التي عليها العمل وبها تؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه الى
ان قال وقد رجوت ان يكون بحيث توخيت انتهى ما استشهد به من كلامه طاب ثراه
وانت خبير بعدم دلالته على صحة كذا واحتمال كون التعبير بلفظ الجمع هنا اشارة الى النسخ مدفوع بما عليه التحقيق
ومن ان المناسب لمقام الهداية والارشاد انما هو التصريح بالصحة والتنصيص عليها الموجب لشدة الوثوق
للسائل المسترشد بالفقه ضرورة ان الوثوق والاعتماد له مدخل عظيم في الهداية والارشاد مع انه على تقدير
كونه تصريحا بالصحة ليس تصريحا بصحة جميع ما في الكافي كما هو المدعى بل انما هو تصريح بصحة ما يحتاج اليه السائل
كما لا يخفى على العارف البصير فلا يتم التقريب وما يقال من ان جلالة شأن مثل ثقة الاسلام تمنع عن
ذلك فان عاقلا فاضلا لا يرضى اذا الف كتابا يكون مرجعا للشيعة في عقائدهم واحكامهم
او واحد على الا يرضى بان يلفق بين الاحاديث الصحيحة وغير الصحيحة من غير نصب علامة تميز بينهما بل وارباب
التواريخ لا يرضون بخلط الاخبار من موضع لا يعتمد عليه فكيف يظن ذلك بخيار العلماء الاتقياء
والفضلاء الحذاق وذلك لا سيما على الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني لا يخفى ما فيه من الركاكة
فان ثقة الاسلام لعله اعتمد في التمييز بين الصحيح وغيره على قاعدة معهودة عندهم ومعلومة لديهم ولكن
انطمست بمرور الدهور ولم يبق لدينا ما فيها عند التفحص من الظهور وانما فائدة ذكر الضعاف
ربما جهل ذلك عنده انما هو التأييد في بعض المقامات والترجيح في بعض آخر والالزام على الخصم الى غير ذلك
من الغايات المعتبرة في نظر العقلاء الاذكياء فلا يكون بلا فائدة حتى لا يليق نسبته الى ثقة
الاسلام واما الشيخ رئيس الطائفة فقد نسب اليه ذلك في كتابه الاستبصار والعدة وكر

تستحقيه عندي الآن حتى الاحظه ولكن قال بعض المحققين انه تصفحت العدة فما رايت الكلام الذي نسب الى
الشيخ في العدة من ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وان كان ظاهره الاخبار عن الصحة الا ان تتبع كلماته
يكشف عن انه انما يحكم بالصحة من اجتهاده وبظنه فانه قدس سره قال في اول الاستبصار اذا ورد
الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الآخر فكانه
اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماع على صحتها كان العمل بهما سائغا جائزا انتهى كلامه ره وقد وقع
في كلماته ما هو اصرح وادل من المذكور على اعتباره الظن في مقام التصحيح ونحوه اعرضنا عن ذكرها
وقد بسط الكلام فيها استادنا الاستاد قدس سرهما في الرسالة غاية البسط فليراجع اليها من
اراد الاطلاع عليها واما ثانيا فيمنع حصول القطع بصحة ما في الكتب الاربعة من الاحاديث بمجرد
اخبار المشايخ الثلثة بذلك لانتفاء التلازم بينهما عقلا وعادة اما انتفاء التلازم بينهما
عقلا فواضح ضرورة امكان انفكاك حصول العلم عن اخبار ثلثة وان كانوا اجلاء بما اخبروا به
واما انتفاء التلازم عادة فلوقوع الانفكاك عنه كثيرا بل وعن اخبار كثير منهم ايضا وانكاره
مكابرة جدا ومع ان القائل بالتلازم في المقام يلزمه القول بحصول القطع من الاجماع المنقول
عن ثلثة من الفقهاء او ازيد وحجيته لكونه اخبار جماعة اجلاء عن المعصوم وهم لا يقولون به
وان ترتبت اخفائهم واما ثالثا فمعارضته اخبارهم على صحة ما في كتبهم الى حق الاجلاء من القدماء
والمتوسطين على الاعراض عنه وعدم الالتفات اليه بالفحص والبحث عن رجال ما في الكتب الاربعة
من الاحاديث واعتناء الطائفة بتمييز العدل في سنده من المجروح والثقة من الضعيف
حتى دونوا فيه مدونات وصنفوا فيه المصنفات وهذا مصير منهم الى خلاف ما اخبر به
المشايخ الثلثة من صحة الاخبار المودعة في كتبهم بزعمكم الفاسد لانه لو كان الامر كما اخبروا
به عندهم لما احتاجوا الى البحث والفحص في الرجال والسند والفرق بين من يعتمد على حديثه
وبين من لا يعتمد كما لا يخفى واما رابعا فبمعارضته كثيرا من الاخبار وتصريحات العلماء الابرار

اوقع

بوقوع الكذب والافتراء والسهو والاشتباه في اخبارنا المروية عن الائمة الاطهار ولمه الحجة ره
بل في رفع الايجاب الكلي لا يخفى واما خامسا فان ما ادعاه من العلم بصحة جميع ما في كتبهم من
الاحاديث مع كثرتها وبعد العهد بينهم وبين الائمة وتداول ايدي الكذابة عليها وتطرق
دسايس الغلاة والزنادقة اليها لما ذكرنا سابقا خلاف ما يقتضي العادة فلا يسمع منهم فضلا
عن حصول القطع به وان كانوا اجلاء فان جلالة شانهم انما يمنع عن الكذب ما لا قراءة لا
عن السهو والاشتباه واما سادسا فانه بعد ولهم عن بعض ما قرروا في كتبهم من الاخبار
لاخبار الجبر والتفويض والسهو النبي ص وغيره كما لا يخفى على المتتبع في كتبهم واما سابعا فيمنع كون
الصحة المصرح بها في اوائل كتبهم بمعنى قطعية الصدور بل هي في اصطلاح القدماء اعم منه كما
صرح به جمع من المحققين وقد اشرنا اليه في الجواب عن الوجه الخامس مع بيان سند المنع
فلاحظ على ان كونها بمعنى قطعية الصدور خاصة في اصطلاح القدماء لا ينفع الخصم في المقام
فان حمل الصحة على المعنى المذكور اعني قطعية الصدور وعلى تقدير ثبوته في اصطلاحهم انما هو بما
اصالة الحقيقة وهو لا يفيد غير الظن بارادته الاحتمال لارادة الاعم مجازا فلا يتم المطلوب
لظنية بعض مقدمات فان النتيجة تابعة لاخس المقدمات وكون الظن الحاصل من الاصل
المذكور من الاجماعات اعتبارا لا تمنع في المقام كما لا يخفى واما ثامنا فان المجتهدين الثلث
رضوان الله عليهم انما اخبروا على تقدير التسليم بصحة ما جمعوا من الاخبار وادعوا في كتبهم
الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار وهذا لا ينافي وجود الاخبار الغير الصحيحة في الكتب
الاربعة في زماننا وما شابهها لاحتمال الدس والتغيير بعد الجمع والتاليف لبعض الاغراض الفاسدة
كما اشرنا اليه في الجواب عن الوجه الاول وادعاء تواتر جميع ما فيها الى مؤلفيها من دون ان
يقع فيها دس وتغيير اصلا كلام لا حاصل له والمدعي لذلك مطالب بالدليل نعم ما بين
بادعاء التسامع والتظافر الموجب للقطع لكون جل ما كتب فيها من الاحاديث ومعظم
ما انطوى فيها من الاخبار مما جمعها مؤلفوها لكن اشارة اليه في المعالم في باب الاجازة ورت

خبر بان ذلك لا يجدي الخصم لسريان الاحتمال في الجميع كما لا يخفى واما تاسعا فان ما ذكرتم من
شهادة الائمة الثلثة رضوان الله عليهم مع قطع النظر عن جميع ما فيه من الابحاث
انما ينهض دليلا على صحة ما اطلعوا على نقله من الاخبار واما صحة جميع ما في الكتب الاربعة حتى
ما تفرد به واحد منهم او اثنين بنقله فلا كما هو المدعى فلا يتم المطلوب واما عن السابع من
الوجوه فيمنع قوله لو لم يكن احاديث كتب من الاصول المجمع عليها لزم ان يكون اكثر احاديث
غير صالحة للاعتماد عليها كيف والمظنون صدورها من المعصوم يصلح للاعتماد عليها حين انسداد
باب العلم وقد اتفق على ذلك محققوا اهل العلم من القدماء والمتاخرين واثبات انفتاح
باب العلم بهذا الدليل دوري واما عن الثامن فان عمل رئيس الطائفة بالاحاديث
الصحيحة باصطلاح المتاخرين وعمله بنقائضها الضعيفة باصطلاح المتاخرين لا لازمته به دين
قطعية الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة كما ترى فان رئيس الطائفة انما عمل بها لظنه
بصدورها عن الائمة ع بسبب القرائن الموجودة عنده والمعلومة لديه وطرح الصحيحة باصطلاح
المتاخرين لاطلاعه على ضعفها وظنه بعدم صدورها عن الحجج الطاهرة وهذا غير خفي على من له ادنى
تتبع في مصنفات الشيخ وظنه ليس بحجة الا على نفسه على ان هذا الوجه لو تم لدل على صحة ما
عمل به الشيخ خاصة لا على صحة جميع ما في الكتب الاربعة كما هو المدعى واما الجواب عن
التاسع والعاشر من الوجوه فيعلم مما قررناه في اجوبة الخامس والسادس منها فلا نعيده ثانيا
واما الجواب عن الاخير من الوجوه حتى يختتم الكلام فيه فان وقوع الكذب والافتراء في الاخبار
المنسوبة الى الائمة الهدى حتى فيما احتواه الكتب الاربعة منها امر يغني جليته الناظر فيه
عن مؤنة التحرير والبيان ويكشف عن ذلك كثير من الاخبار وتصريحات العلماء الابرار
من الاباعد والاقارب وانا اهدي من ما لا يراه الغالب وفي الكافي في باب اختلاف
الحديث عن علي عليه السلام ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا
وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله ص على عهده حتى قام

خط

خطيبا وقال ايها الناس قد كثرت على الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل منافق
يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله ص متعمدا فلو علم
الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه والحديث طويل نقلنا عنه موضع
الحاجة وهذا الحديث مذكور في نهج البلاغة ايضا حين سئله رجل عن احاديث
البدع وفي الاحتجاج عن العسكري ع في جملة حديث وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لان
الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره بجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم وآخرون
يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم وورد في الخبر ايضا ان ابا
الخطاب محمد ابن ابي زينب كان يدس في الاحاديث وكذا المغيرة ابن سعيد ولا يؤمن
من مثله في احمد ابن هلال وابن ابي عذافر وغيرهما من الغلاة والزنادقة لبعض الاغراض
الفاسدة وقد ورد في اصحاب الكتب المشهورين من مشايخ المعتمدين الماهرين
في الحديث انهم وضاعوا الحديث كذابون مثل وهب ابن وهب القرشي ومحمد
ابن موسى الهمداني وعبد الله ابن محمد البلوي ومحمد علي الصيرفي ويونس ابن ظبيان ومحمد
ابن سنان وكثير منهم نسبوهم الى الاضطراب والتشويش في مذاهبهم وبعض منهم صرحوا
بان له اصلا ومع ذلك يقولون انه كذاب وقد نقل عن الكليني وغيره ان
احمد ابن محمد ابن عيسى مع جلالة قدره وغاية اشتهاره اخفى النص على امامة الهادي ع
وجحده من جهة الحمية الجاهلية فما ظنك بغيره وقد طرح الشيخ رواية الاعاظم مثل جعفر
ابن بشير وجميل ابن دراج وابان ابن عثمان ويونس ابن عبد الرحمن وهشام ابن سالم وعمر ابن
يزيد وامثالهم بناء على عدم كونها من المعصوم كما اعترف به الخصم فان من نفي الحجة
اجمالا وبعض منهم يقولوا ان الرازي روى عن محمد ابن سنان شيئا لانه قال قبل موته كلما حدثتكم
لم يكن لي سماعا ولا رواية وقد نقل الشيخ اجماع الامامية على العمل برواية علي ابن ابي حمزة

والسكوني مضافا الى كثرة روايتهما وكون اكثرها مفتى بها ومع ذلك فالراوي الاول انه كذاب
منهم وقال الصدوق في الثاني في لا افتي بما ينفرد به السكوني وغلو غياث ابن ابراهيم حتى قال
صاحب المدارك وشيخنا البهائي في صحة رواياته ومع ذلك نقل من الاكثر منهم الشهيد
الثاني في شرح الدراية وصاحب مجمع البحرين انه هو الذي وضع حديث الطاير للمهدي العباسي
وبعض منهم يطعن على محمد ابن عيسى بالرواية عن الضعفاء او بانه لا يبالي عمن اخذ الرواية ونقل
عن عدة منهم طرح رواية زرارة وحريز وعبد العظيم ابن عبد الله الحسني وامثالهم من
الاعاظم والاجلة مع اعترافهم بكون الرواية منهم معللين بانفرادهم برواياتها الى غير
ذلك من المطعون بالنسبة الى المشهورين من الرواة والاجلة منهم وبالجملة فدعوى
القطع بعدم وقوع الكذب والافتراء في احاديثنا الموجودة في الكتب الاربعة او غيرها
او في اخبار جميع سلسلة سندها بعد ملاحظة الاختلافات الواقعة في علم الرجال وبين
اصحاب الحديث واضطراباتهم في الرد والقبول بالنسبة الى اجلاء ارباب الاصول
ومطاعنهم الشنيعة على اكثرهم لا الرواة بل ولا يكاد يسلم واحد منهم من قدح او ايراد
جليل بغير طعن ودعوى بلا برهان وتحجج ليس فيه بيان كيف واكثرهم مجهولون لا يعرف
شخصهم فضلا عن احوالهم حتى بالنسبة الى القدماء والاجلاء من اصحاب الرجال وارباب
الحديث مع كمال تعمقهم عن حال الرواة ونهاية حرصهم بتمييز الضعفاء من الثقات مع
تمام مهارتهم في الفن وعدم اكتفائهم بالتخمين والظن وقد سرى ذلك الى اصحاب الاصول
وارباب الكتب والنوادر وعن الفاضل المحقق الشيخ سليمان البحراني في معراجه كون
الرجل ذا كتاب لا يخرجه عن وصف الجهالة الا عند من لا يعتد به انتهى وقد وقع
الاختلاف في اشخاص الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فضلا عن احوالهم
مع كونهم في غاية الاشتهار حتى طار ذكرهم بالجلالة في الاقطار منهم من قال مكان
الاسدي ليث المرادي وقال بعضهم مكان الحسن ابن محبوب فضالة ابن ايوب

وجعل

وجعل بعضهم مكانه حسان ابن علي ابن الفضال وبعضهم مكان فضالة ابن ايوب عثمان ابن عيسى على ان
الوثاقة انما تمنع عن الكذب والافتراء متعمدا لا في صورة السهو والاشتباه والغفلة فلا ينافي
الوثاقة والجلالة فالعلم بوثاقة الرواة لا يستلزم العلم بصحة جميع ما ورد لاحتمال السهو والنسيان
في الاسناد والغفلة والاشتباه في الارسال او لاعوجاج السليقة وسوء فهم الكلام كما وقع عن
بعض الاعلام مع اشتهاره بالوثاقة والجلالة وكثرة الرواية مع كون اكثر رواياته متلقيات
بالقبول ومفتى بمضمونها عند الفحول كالعمار الساباطي الذي نقل عن الشيخ اجماع الامامية على
العمل برواياته وقد ورد في بعض الاخبار انه نقل عن الصادق ع ان ان قلته فريضة وقد عرض
ذلك عليهم ع قال اين تذهب انما قلت اي انه يتم النوافل بالرواتب اذا لم يتحقق الايجاب
فيها هذا مضمون الحديث وليس متن الحديث بالفاظه وقد وقع امثاله كثيرا من المشهورين
الموثقين من ارباب الكتب والتصانيف ويكشف عن غفلاتهم واضطراباتهم في فهم المراد
والكلام تتبع اخبارهم وتصفح احوالهم وآثارهم وقد ورد في الاخبار عن الائمة والاطهار تخطئتهم والتنبيه
على غفلتهم بقولهم ع اين تذهب وليس حيث تذهب وليس حيث يذهبون وقلت
كذا فقط كذا الى غير ذلك من الغفلات التي اتفقت لهم والاشتباهات التي وقعت
منهم على ان عصمتهم عن الغفلة عند السماع لا يوجب عدم نسيانهم بعد الاستماع ونقلهم عند
الاداء خصوصا في النقل بالمعنى لاختلاف الاذهان في فهم المراد وتفاوت القرائح في التحمل والا
ستعداد وهذا هو الموجب لاختلاف الاخبار كثيرا في المعاني لاختلاف باختلاف الالفاظ
ولو يسيرا خصوصا مع احتمال تجويزهم العمل بالظن في التحمل والاداء كما يستفاد من كلمات اكثر
القدماء وعن بعضهم ان الرواة ربما يروون الرواية لا لاعتمادهم عليها بل لاجل اظهار اتفاقهم
في الرواية وغيرها من الاغراض فان كلا من هذه الاحتمالات يجري في كل طبقة من طبقات
الرواة وبالجملة فدعوى القطع بسلامة جميع ما في الكتب الاربعة من الاحاديث عن وقوع
السهو والنسيان فيها وسرح الغفلة والاشتباه عليها من لدن زمان الائمة ع الى زماننا

هذا ان لم يقع فيها تحريف وتصحيف وزيادة ونقصان وتقديم وتاخير في هذه المدة
الطويلة لا من الرواة ولا من غيرهم لا سهوا ولا عمدا لا اتفاقا ولا كتابا مع ملاحظة جميع
ما ذكرناه من الاحتمالات الغير البعيدة في كل من الطبقات وفقد ما بيد الايمان
الاسباب القطعية من العقل والنقل والمشاهدة كما لا يخفى مما لا ينبغي له الجواب بل
المدعي لذلك غير قابل للخطاب ومع ذلك تراهم يشنعون على الفقهاء المجتهدين
وينسبونهم بتضييع الشريعة وتخريب الدين زعما منهم ان المجتهدين مانع تمكنهم من العلم
واليقين يجوزون العمل بالظن والتخمين تبعا للعامة العمياء حاشاهم عن ذلك ثم حاشاهم
ان هي الا فرية من غير مرية وان هي لا بهتان عظيم وليس اساس زعمهم هذا في حق
المجتهدين وتشنيعهم اياهم بالكتابة والتصريح الا ما جعلناه من ادلتهم كما استندت
به الى في مقام اثبات قطعية سند الاخبار وكلامهم ذلك من التفضيح واما قطعية
دلالتها فقد استدل به الفاضل الاسترابادي ايضا في الفوائد بما لا يخفى قصوره عن اثبات
المدعى حيث قال بعد الاستدلال بقطعية السند ودفع ما فيها من الاحتمال على زعمه فان
قلت وبقي هنا احتمال لم يندفع وهو احتمال ارادة خلاف الظاهر قلت من المعلوم ان الحكيم
في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره من غير وجود قرينة بل ارفعه
حتمية لا سيما من اجتمعت فيه نهاية الحكمة مع العصمة ولا يجري ذلك في اكثر كلام الله
واكثر كلام رسول الله ص بالنسبة الينا لقولهم عليهم السلام انما يعرف القرآن من خوطب به وقولهم
عليهم السلام كلام النبي مثل كلام الله في ان الاكثر يحتمل الناسخ والمنسوخ وقد يكون عاما وقد يكون
خاصا وقد يكون مؤولا ولا يعلم ذلك الا من جهتنا لا ما يخاطبون بهما عارفون بما هو
المراد منهما ايضا مقتضى تصريحات الائمة عليهم السلام بالفرق بين كلامهم وبين كلام الله
نعم وكلام رسوله ص بان لها وجوها مختلفة وبانهما يحتملان الناسخ والمنسوخ وبانهما وردا
في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وورودا بقدر عقول الائمة عليهم السلام بخلاف كلام

الائمة

الائمة عليهم السلام فانه لا يحتمل ان يكون منسوخا وانه ورد بقدر ادراك الرعية وهم مخاطبون
به ان يكون كلامهم عليهم السلام خاليا عن ذلك الاحتمال ولهذا ينبغي ان تحقق هذه المواضع
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم انتهى كلامه ره اقول وما لا يرتاب
لا يخفى ما في هذا الدليل من القصور عن اثبات المدعى فان قوله من المعلوم ان الحكيم في مقام
البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره انما يتم بالنسبة الى المشافهين الحاضرين
في مجلس الخطاب واما بالنسبة الى الغائبين او المعدومين في زمان التخاطب مثلا كامثالنا
كالاشخاص الموجودة في امثال زماننا من المكلفين فلا وتفصيل القول في تحقيقه في الشرح
ولا باس بان نشير اليه في المقام ليتضح المرام فنقول وبالله الاعتصام اعلم ان الخطابات
الشرعية من الكتاب والسنة والكلمات الصادرة عن الائمة بل كل كلام يلقى الى مخاطب
يجب ان يحمل على ما يفهمه المخاطب منه حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام نحوه تحصيلا للغرض
من الخطاب وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولاستلزام ارادة ما لا يفهمه المخاطب
الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب والعقل
السليم يحكم صريحا بانتفاء كل واحد من اللوازم لقبحها المنزه عنه الحكيم هذا وقد قال الله تبارك
وتعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم الآية وفي الحديث [illegible]
من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه وفي اخبار كثيرة ان الائمة
انما يتكلمون بما يعقله المخاطبون الى غير ذلك من الاخبار الواردة في هذا الباب فثبت
ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها المخاطبون الحاضرون في مجلس التخاطب
حال الخطاب ولا يتفاوت في ذلك كلام الله وكلام رسوله ص والائمة لما عرفته من عموم
الادلة وان اختلفت [illegible] وذلك ثبت ان الواجب على الغائبين والمعدومين في مقام
اخذ التكاليف عن الخطابات الشرعية الرجوع الى فهم الموجودين الحاضرين في مجلس الخطاب
لاشتراك التكليف واتحاده بين المشافهين وغيرهم من الغائبين والمعدومين بالاجماع والضرورة

فلا معنى لاستقلال كل من الفريقين في فهم الخطاب وعلمهم برجوع كل منهما الى صاحبه والا لزم العسر
والحرج في الاحكام بتغير الاصطلاحات والضرورة قاضية على بطلانه وقد ورد في الخبر ان حلال
محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة واحتمال التعليس في الرجوع والتبعية مع
كونه تحكيما بالاطلاق يدفعه الضرورة والاتفاق فتعين وجوب تحصيل الغائبين والمعدومين
في فهم السنة والكتاب فهم الموجودين الحاضرين في مجلس الانس بالخطاب لبطلان الشقين
الاخرين اعني الاستقلال والتعليس بالاجماع والضرورة ولما كان فهم المراد من الخطابات
الشرعية للمشافهين الحاضرين انما هو بواسطة الاصطلاحات المعروفة عندهم والاوضاع
المعلومة لديهم لان التفهيم والتفهم على ذلك عادة لا بد للمعدومين المتاخرين عن زمن
الخطاب تشخيصها وتميزها اولا ومن المعلوم لدى من له ادنى فطانة ان الاوضاع
الثابتة هناك لم يكن للمعدومين العلم بها طرا ولو بعد التتبع التام خصوصا في امثال زماننا
لبعد العهد وطول المدة بيننا وبين صاحب الشريعة الموجبين لاندراس الاوضاع وتغيرها
وانطماس الامارات وتبدلها مع فقدان اسباب العلم في جلها وتشاجر الاعلام في
معظمها بل وكلها نعم منها ما هو معلوم النقل كمعاني لفظ الارض والسماء وغيرها من الالفاظ
المتواترة نقلا وما عداها ومعظمها فلا يمكن تميزها ولا تعيينها الا بالظنون الاجتهادية كما كان
من الامارات العرفية مع ضميمة اصالة عدم النقل او من اقوال اللغويين مع ضميمة اصالة
تاخر الحادث وغير ذلك من المرجحات الظنية فثبت ان المتاخرين عن زمن الخطاب
لا تيسر لهم العلم غالبا بما هو المراد من الخطابات الشرعية لعدم علمهم كذلك بالاوضاع
والاصطلاحات التي بواسطتها حصل الاطلاع للمشافهين بما هو المراد من الخطابات
الموجهة اليهم هذا مع ان مجرد العلم بالاوضاع الثابتة عند المخاطبين والمشافهين لا يكفي
في العلم بالمراد لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له اللفظ اعتمادا على القرائن الحالية او المقالية
المعلومة لدى الحاضرين المشافهين المحجوبة عن الغائبين والمعدومين لطول المدة الموجبة

لسقو

لسقوطها واندراسها ولا شك انه لا ينافي الحكمة ولا العصمة وانت خبير بالاصول ان
الدافعة لها انما هي ظنية لا يحصل منها القطع بالمراد وكونها معتبرة بالاجماع لا دخل له في المقام
وبالجملة فطريقة مكالمات الشارع في تبليغ الاحكام الشرعية الى الائمة طريقة اهل العرف
في محاوراتهم كما يظهر من التتبع في موارد استعمالاتهم المعلومة ولا يشهد بذلك بعض
ما سبق من الادلة ولا شك ان اهل العرف سيما العرب منهم كثيرا ما يبنون التفهيم على
القرائن الحالية او المقالية فيحصل بسبب التفطن وعدمه تغير الفهم بالنسبة الى الغائبين
عن مجلس الخطاب حتى انا نشاهد ان اهل مجلس واحد يتشاجرون في فهم كلام صدر عن
شخص واحد في ذلك المجلس فما ظنك بالاخبار الواردة في كتب الحديث بالنسبة
الينا فلذلك ترى الافهام السليمة والسلائق ... من العلماء الابرار شديدة
الاختلاف كثيرة الاضطراب في فهم الاخبار ... اختلافهم في الاحكام الشرعية
انما هو من هذه الجهة كما لا يخفى على من له ادنى تتبع في كلماتهم هذا وقد ورد في الخبر عنهم عليهم السلام
ان في حديثنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها
ولا تاخذوا ... بهما فتضلوا وورد عن الصادق في مقام التنبيه على اشكال فهم الحديث
انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا الحديث وفي الحديث خبر تدريه خير من عشر
خبر ترويه ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل من
شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن وعنه ان حديثنا صعب مستصعب
ثقيل مقنع اجرد ذكوان لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل فسئل عنه من يحتمله
فقال نحن وفي بعض الاخبار من شئنا وفي اخرى نحن والمدينة الحصينة وسئل عن المدينة
الحصينة فاجاب بانه القلب المجتمع الى غير ذلك من الاحاديث والاخبار الواردة
في صعوبة فهم كلمات الائمة الابرار فظهر مما ذكرنا بطلان ما اختاره الفاضل المستدل
من الفرق بين كلام الرسول وكلام الائمة بان فيه محكما ومتشابها بخلاف كلام الائمة

وبين المخاطب بهما هو الائمة والمخاطب بكلامهم انما هو الرعية فيصدق بمقتضى فهمهم فان المخاطب
فكلماتهم انما هو المشافه الحاضر في مجلس الخطاب واما الموجودون في امثال زماننا المحرومون
عن فيض الحضور فلا فرق بالنسبة الينا بين كلام الله وكلام الرسول وكلام الائمة في
المحكم والمتشابه قد عرفت وجودهما في كلامهم كما في كلام الله وكلام الرسول ولذلك
ترى علمائنا السابقين وفقهائنا المتقدمين الغائبين مع قرب عهدهم عن الائمة وتبحرهم
في علم الحديث والسنة وتمكنهم عن الاطلاع بكثير من القرائن معترفين صريحا او كناية
بعدم قطعهم بمعاني الاحاديث ولذا يوجهون فيها توجيهات ويكثرون فيها من الاحتمالات
وانت اذا تتبعت في كلماتهم في مقام فهم الاخبار تجده في غاية الكثرة واذا كان حالهم
هنا مع ما ذكر في حيث وحيث في مقام فهم الاحاديث ولم يحصل لهم القطع بمعانيها
فكيف يحصل للمتاخرين المتبعدين عن صاحب الشريعة الواقعين في اقصى زمان الحيرة
والغيبة العلم بمعانيها والقطع بما هو المراد بها ما لكم كيف تحكمون ثم ان الاخبار
جلها بل كلها وان يكن كلها متعارضة ظاهرا ومتباينة بحسب فهمنا جدا ولا شك في حصول
الوهن في الدلالة بذلك بل اكثر الاخبار يفهم بملاحظة نفسها شيئا وبملاحظة غيرها شيئا اخر او
يحصل الشك فيما فهم اولا وانت لو تاملت في الاخبار وجدت انه لا يكاد يوجد خبر يكون خاليا عن
ما ذكرنا نعم ربما لا يتفطن به من رسخ في قلبه فتوى الفقهاء واما المنخلع عن الشبهة والتقليد
فيتفطن به قطعا ولذا ترى جل الاحكام الفقهية حاصلة من الجمع بين الادلة ثم ان المحدثين الفقهاء
قطعوا الاحاديث الواردة في الاصول وجعلوا كل قطعة منها في باب يخصه وبدلوا الكتاب عن ترتيب
المحدث والابواب ومن المعلوم ان التقطيع كثيرا ما يصير سببا لاختلاف المفهوم في لعله
لو ذكر السابق واللاحق معا لفهم غير ما فهم مع القطع والقاطع ربما لا يتفطن بذلك اما لعدم كونه
من تلك الجهة مطمح النظر او لرسوخ المعنى في قلبه وظهوره عنده بحيث لا يخطر له القطع والتفريق
والفهم المدار في امثال زماننا في فهم الحديث انما هو على قول النحاة واهل العرف واللغة وعلمائهم

ومرجعهم

ومرجعهم وجميع ذلك لا يفيد غير الظن غالبا بل كلا وان لم يكن كليا وبالجملة لا شبهة في كون دلالة
الاخبار ظنية بالنسبة الينا غالبا والمنكر لذلك مكابر جدا لما ذكرناه من اسباب الاختلال
المانعة عن حصول القطع واليقين فقد اتضح بملاحظة جميع ما تلوناه عليك في المقام ظنية اخبار
الاحاد سندا ومتنا ودلالة بالنسبة الى الموجودين في هذه الاعصار وان المنكر لذلك منكر
للشمس في رابعة النهار واما الاجماع فالمنقول منه لا يفيد العلم غالبا لكون الناقل فيما ادعاه
من شانه حصول القطع بما اخبر به كالشهرة وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف والبالغ
نقله حد التواتر او الاستفاضة القطعية بمعونة القرائن الخارجية في غاية القلة ونهاية الندرة
كالمحصل منه فلا يتفق الا في اقل قليل من الاحكام والى هذا اشار استادنا الاستاد في جملة
من الكلام وهي هذه على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا يكاد يتفق في المسائل
الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثل الاجماع الواقع على وجوب الركوع
في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وساير احكامه فانما يثبت بالدليل
البرائة او اصل العدم او الحديث او امثال ذلك فظهر ان طريقة الاحكام كلها ان تنتهي
في الظني انتهى كلامه رفع مقامه وبالجملة فنحن لا نقول بانحصار المعلوم من الاحكام
الشرعية في الضروريات بل منها ما هو معلوم بالاجماع الحاصل من التتبع والاطلاع على اقوال
العلماء وفتاوى الفقهاء مع انضمام بعض القرائن اليها كما هو واضح لا يحتاج الى البيان او الى
من النقل المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية او بانتفاء فرد الشارع او غير ذلك من اسباب
القطع ولكن نقول ان الحكم المعلوم بالاجماع والمقطوع به من الاحكام الشرعية في غاية الندرة
وان هو الا كشعرة بيضاء في بقرة سوداء والانكار لذلك مكابرة جدا فثبت ان معظم الاحكام
الشرعية والمسائل الفقهية مما لا يمكن العلم به بطريق الاجماع واما العقل فان ما يستقل
هو بافادته من الاحكام في نهاية القلة كالمستفاد من الاجماع مستقلا نعم يستدل به
في استنباط الاحكام في كثير من المواضع الا ان دلالته على ثبوت الحكم او ما له اياه نعم

بواسطة الخطابات الشرعية التي اكثرها ظنية كما في المفاهيم والاستلزامات العقلية فالحاصل ان الاحكام المستفادة من العقل والاجماع غير عزيزة في الفقه الا ان المستفاد منها بطريق الاستقلال من غير ضميمة مقدمة ظنية اليها في نهاية الندرة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة في المسائل الفقهية فلا يحصل العلم منها الا في مواضع نادرة واما ما اعتبره جماعة من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فبعد ملاحظة ما ورد في الاخبار الواردة عن النبي صلعم والائمة الاطهار وكلمات علمائنا الاخيار من المنع عنها في الاعصار والامصار سيما بعد ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات كالحكم باتحاد المنزوح من البئر للنجاسة الابوال النجسة والمني والحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه والامر بقطع السارق دون الغاصب الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى والقاء الشارع امثال المصالح والاستحسانات التي اعتبروها لا يحصل منها الظن فضلا عن القطع ولو سلمنا حصول الظن لنا على من اعتبرها في الغاية واما حصول القطع منها فلا يدعيه اللبيب فضلا عمن له من العلم نصيب فانت بعد امعان النظر في ما اسلفناه واحاطتك خبرا بما قررناه خبير بان باب العلم القطعي منسد في اغلب الاحكام الشرعية الفرعية وموضوعاتها الاستنباطية في امثال زماننا بل في زمان الائمة عليهم بالنسبة الى بعض الاشخاص كالموجودين في البلاد المتباعدة والمخدرات وغيرها من الذين لم يمكن لهم الوصول الى خدمتهم عليهم السلام مع وجودهم وحضورهم لمانع من انفسهم او من الظلمة والجابرين قطع الله اثارهم اجمعين المقدمة الثانية في ثبوت التكليف علينا بما انسد فيه باب العلم القطعي من المسائل الفرعية وذلك معلوم بالضرورة من الدين بحيث لا يمكن انكاره لاحد من المسلمين ولو اقتصرنا في المسائل الفقهية على القطعيات منها للزم الخروج من الدين الذي اتى به سيد المرسلين فان الاحكام الفقهية من اول الطهارة الى اخر الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية الا ما ندر منها كما مرت اليه الاشارة ولا ريب ان الاحكام التكليفية الحتمية مما لا يكاد

لكن

يخفى وهذا معلوم بطريق الاجمال لكل من تدين بدينها وهنا بلا تامل فيه ولا اشكال بل وغيرهم من ارباب الديانات واصحاب الملل اب طلقة ان كان له ادنى معاشرة لاهل الاسلام فانا نعلم بالضرورة وجوب الصلوة مثلا ونعلم بها ايضا ان فيها واجبات علينا كثيرة غيرها نعلم منها ضرورة كمطلق الركوع والسجود والقيام مع انا لا يمكننا معرفة التفصيل بطريق اليقين وايضا الحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن كيفية ذلك لا نعلم لنا به غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة هل هي رجل او امرأة واحدة ومتعدد ويشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وبما تحصل يثبت وان الحكم اي شيء الى ذلك مما لا يمكن للفقيه تحصيل القطع به لفقدان الاسباب المفيدة له في كثير من امثال المقامات وذلك غير خفي على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن الماهر فيه وبالجملة فثبوت التكليف علينا بالاعلم لنا بحكمه على وجه التفصيل من جهة الضرورة وغيره من الاسباب المفيدة للقطع مما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه فلا يجوز الرجوع فيه الى اصل البراءة والاباحة ضرورة ان محل جواز الرجوع اليهما انما هو صورة الشك في ثبوت التكليف واما بعد العلم الاجمالي بثبوته كما في المقام فلا يجوز الرجوع اليهما قطعا لعدم الدليل عليه بل الدليل على العدم فان ما ثبت به جواز الرجوع اليهما انما هو الادلة الاربعة الكتاب والسنة والعقل والاجماع ولا ريب ان دلالتها عليه انما هو في صورة الشك في ثبوت التكليف لا في صورة ثبوت التكليف اجمالا اما الكتاب والسنة فلان الدليلين من الادلة كذلك فواضح لمن راجع اليهما فان التعرض لذكرهما في المقام مع التكلم في كيفيته ولا شيهما يطيل الكلام ويوجب الخروج عما نحن بصدد بيانه واما الثالث منها فلان حكمه بقبح العقاب ورفع المؤاخذة عن الفعل او الترك انما هو في صورة فقد البيان ولو اجمالا

واما في صورة اتيان البيان ولو اجمالا لثبوت التكليف كما في المقام فلا بل العقل يحكم في هذه الصورة بوجوب الاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة العلمية لثبوت الاشتغال المقتضي للبراءة كذلك واما الرابع منها فلخلو المقام عنه قطعا لو لم ندع انعقاده على عدم جواز الرجوع اليهما فيه مما شاء الخصم كيف والرجوع اليهما في المقام مع استلزامه الخروج من الدين لم يسمع من احد من العلماء من المجتهدين والاخباريين ولم ينسب الى احد منهم وقد تبرأ منه الكل وتنزه عنه الجل لما فيه من الفضاحة والشناعة فالقول بالاكتفاء بالعلم من جهة الضرورة والاجماع وغيرهما من الاسباب المفيدة للقطع في المسائل الفقهية والرجوع الى الاصلين المذكورين في الباقي منها كما يظهر من البعض انما نشأ من التغافل عن مفاسده او لعله انما يتكلم بذلك في مقام المجادلة والتشدق في الدليل كما كشف عن ذلك سلوكه في الفقه وبالجملة فما فيه من وضوح البطلان يكفينا مؤنة التحرير والبيان والمقدمة الثالثة في بيان عدم وجوب الرجوع الى الاحتياط فيما انسد فيه باب العلم القطعي من المسائل الفرعية وعدم لزوم الاخذ بما يتيقن معه الخروج عن العهدة ولو فيها مع حصول الظن بالبراءة لاستلزامه العسر والحرج المنفيين في الشريعة السهلة السمحة بيان الملازمة ان معنى الاحتياط هو الاخذ بما يتيقن معه الخروج عن العهدة ويلزمه الاتيان في العبادات والمعاملات والايقاعات والسياسات بكل ما يحتمل وجوبه وجزئيته وشرطيته وترك كل ما يحتمل حرمته ومانعيته ولو كان ذلك الاحتمال مما قام الدليل الظني على بطلانه بل حصل من مجرد التصور العقلي وذلك يؤدي الى التكرير واعمال كثيرة مرارا عديدة ويوجب الاجتناب عن جميع ما فيه احتمال الحرمة والنجاسة من الماكولات والمشروبات والملبوسات بل الحركات والسكنات ولو كان احتمالا لا يحتج وذلك على تقدير تيسره لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وما هذا الا حرج عظيم وعسر شديد وكفاك شاهدا على ذلك اعراض المسلمين عنه في الاعصار والامصار من العلماء وغيرهم من الاخيار والتجاؤهم الى الادلة التي ليس

مفادها

مفادها العلم بالواقع مع اعراضهم بحسب الاحتياط وتركه مما يتيقن معه الخروج عن العهدة واعراضهم عن العمل بغير العلم واجتنابهم عنه مهما امكن وما هذا الا لكونه ملزوما للعسر الشديد والمشقة العظيمة التي لا يتحمل مثلها عادة والا لم يتشبثوا اليه بعد انسداد باب العلم وتركوا العمل بغيره لحصول البراءة به يقينا بخلاف غيره والمناقشة فيما ذكرناه بذهاب جماعة الى وجوب العمل بالاحتياط والتزامهم ذلك في كل ما لم يعلم حكمه مع عدم وقوعهم في الحرج والا لاشتهر ذلك منهم مدفوعة بان مصير الجماعة الى ذلك لعله كان لعدم انسداد باب العلم عندهم في معظم الاحكام الشرعية او لبنائهم على ذلك وادعائهم ان ما لم يعلم حكمه من المسائل قليل في الغاية وان كان ذلك خلاف الواقع ولا شك ان الاحتياط على هذا التقدير لا يستلزم الحرج واما على ما قررناه من انسداد باب العلم في معظم الاحكام الفرعية فلزوم الحرج والعسر منه للزوم الاحتياط ووجوبه بديهي لا يحتاج الى البيان ونكثر اقوال العلماء قديما وحديثا في الحث عليه والترغيب اليه لا ينافي ما ذكرناه من استلزامه العسر والحرج كما توهم نظرا الى ان ما يستلزم الحرج المنفي في الشريعة كيف يصح الترغيب اليه من هؤلاء الابرار لكن المنفي في الشريعة انما هو كون ما فيه الحرج من الافعال واجبا والمستفاد مما ذكرت من ترغيب العلماء اليه رجحان العمل به الاعم من الوجوب والاستحباب كما سيجيء اليه الاشارة فلا منافاة وتخصيصنا الحرج المنفي بالواجبات مع عموم ظواهر الادلة والايات انما هو لما لعدم صدق الحرج في المستحبات كما هو الظاهر لكون المكلف في تركها الموجب لرفع الضيق والحرج او للاتفاق على وقوعها كثيرا في الشريعة بحيث لو فرض الاتيان بجميعها للزوم العسر والحرج الشديدين فيخصص به الظواهر النافية للحرج واما بطلان اللازم اعني كون الحرج منفيا في الشريعة فقد تطابق العقل والنقل في الدلالة عليه بل هو من المسلمات عند الامامية بحيث لا يبعد عده من ضروريات المذهب في الجملة ولذا لم نتعرض لذكر ادلته في المقام على وجه التفصيل فمن اراد الاطلاع

عليها فليرجع الى مظانها وبما ذكرناه من تطابق العقل والنقل في الدلالة على ذلك وعدم انحصار
ما دل عليه في الظنيات من ظواهر الكتاب والسنة يندفع ما يقال من ان الادلة الدالة
على نفي الحرج ظنية وان الاستدلال بها على نفي الاحتياط دوري لتوقف جواز العمل بالظن
وصحة الاستدلال بها على عدم وجوب الاحتياط مع ان الظن الحاصل من الادلة
الدالة على نفي الحرج انما هو من الظنون المخصوصة التي لا محيص عن وجوب العمل بها من غير
توقف على بطلان وجوب العمل بالاحتياط لانعقاد الاجماع على حجيته مطلقا وقد اسلفنا
الكلام فيه فلا دور على تقدير الانحصار ايضا واما الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط مطلقا
فلا تقاوم العمومات الدالة على نفي الحرج وان كان التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من
وجه لتعاضد تلك منها مع اظهرية دلالتها على المدعى بالشهرة العظيمة والاجماعات
المحكية بل ضرورة المسلمين المشار اليها سابقا مضافا الى كون بعضها من ظواهر الكتاب مع
شذوذ المخالف وتمحض ادلته في الاخبار الغير الناهضة للاعتبار في محل التعارض وخفاء
دلالتها على المدعى بالنسبة الى ادلة نفي الحرج فلا وجه لتخصيصها باخبار الاحتياط بغير صورة
الاحتياط الموجب لتخصيص الاكثر كما لا يخفى مضافا الى ما ذكر وظنية المرجحات لا يجدي
المحذور السابق للاجماع على اعتبارها في مقام الترجيح وان كان اعتبارها حجة مستقلة
محلا للكلام وبعبارة اخرى ان الظن بالترجيح في مقام التعارض انما هو من الظنون المخصوصة
التي لا يتوقف جواز العمل بها على بطلان وجوب العمل بالاحتياط فلا يعود المحذور
والتفصيل بوجوب الاخذ بالاحتياط ما لم يؤد الى الحرج اي في بعض المسائل مع انه
لا محصل له لبطلان الترجيح بلا مرجح خرق للاجماع المركب من القول بوجوب الاخذ
بالاحتياط في الجميع ونفيه كذلك نعم في المسئلة تفصيل آخر وهو وجوب الاخذ
بالاحتياط في صورة الشك في المكلف به وعدم الوجوب في صورة الشك في نفس
التكليف واما التفصيل الاول فلم يقل به احد من العلماء وان كان في الشق الثاني من

التفصيل

التفصيل الثاني فيه تفصيل آخر لبعض الاخباريين بين الشك في الوجوب وبين الشك
في الحرمة لحكمه في الثاني بوجوب الاخذ بالاحتياط دون الاول وكيف كان فالقول
بوجوب العمل بالاحتياط في البعض الذي ذكره المفصل الاول يوجب القول به في
الكل للاجماع المركب في المسئلة وقد عرفت انه يستلزم للعسر والحرج المنفيين في
الشريعة السهلة فيبطل القول بوجوبه راسا هذا مع ان الاخذ بالاحتياط في جميع ما انسد
فيه باب العلم من الاحكام الفرعية مما لا يمكن للمكلف لعدم التمكن منه غالبا كما اذا دار
الامر بين الوجوب والحرمة وبين كونه مسحا وغسلا وبين كون المال لزيد او لعمرو واشباهها
في الفقه في غاية الكثرة وقد اشار الى ذلك جمع من المحققين فلا يتعلق به التكليف لكونه
تكليفا بما لا يطاق وقد دل العقل والنقل والضرورة على نفيه في جميع الملل والاديان و
القول بالترخيص في امثال المقامات المذكورة مع كونه لا محصل له في مقام العمل يوجب
تعطيل الاحكام واتلاف اموال الارامل والايتام وهذا لو لم نقل بكونه خلاف
للاحتياط فقد كر القائل بالتوقف على ما فرّ منه مع ان وجوب الاخذ بالاحتياط مهما امكن
ولو مع حصول الظن بالبراءة يوجب الضرر العظيم المنفي في الاسلام لافضائه الى الوسواس
غالبا كما هو في زماننا مرضة السوداوية ولا شك انه ضرر عظيم فيكون ما يوجبه ويفضي اليه
منفيا بعموم ما دل على نفي الضرر من قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مضافا الى ما
ورد من النهي عن خصوص ما يوجب الوسواس والامر بالتحرز عنه في الشريعة ولا
يبعد دعوى الاجماع على وجوب الاجتناب عنه فيندفع ما يقال من ان غاية ما يفيده
عموم ما دل على نفي الضرر انما هو الظن بنفي الضرر المقدر في المقام فلا يجوز التمسك به
هنا لما تقدمت اليه الاشارة لما عرفت من عدم انحصار الدليل الدال على نفي الضرر
المفروض هنا في العام الظني مع كون العام الظني المستدل به في المقام مما تلقته الكل
بالقبول وقام القاطع على اعتباره بالخصوص فلا محذور في التمسك به في امثال المقامات

على تقدير الانحصار ايضا وما يقال من ان الدليل الدال على نفي الضرر مع ما فيه من الارسال
معارض بالاخبار الامرة بالاحتياط مع كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين
من وجه فلا وجه لترجيحه عليها لم لم نقل بالعكس لما فيها من الكثرة مدفوع بما ذكرنا من عدم
الانحصار وخصوصية ما دل على وجوب الاجتناب عما يفضي الى الوسواس بالنسبة الى اخبار
الاحتياط مطلقا فتخصص به بما لا يؤدي الى الوسواس كصورة الشك في المكلف به وما دل على
انا لا نسلم عدم كون الترجيح لما دل على نفي الضرر على تقدير انحصاره في العام اليه لما عرفت
من شهرة العمل به عند الاصحاب الجابرة لضعف سنده مضافا الى صراحة دلالته على
نفي كل فرد من افراد الضرر حيث ورد بلفظ النكرة المنفية الدالة على الاستغراق مع
كون مفاده موافقا للاعتبار مضافا الى ما عرفت واخبار الاحتياط في المقام واطلاقها بتقييد
بعموم ما دل على نفي الضرر بغير صورة افضائه الى الوسواس كما فهمه الاصحاب والشرنا اليه
وما لا يصلح للتقييد المذكور منها يحمل على الاستحباب دفعا لوقوع المحذور الى منع الملازمة وانكار اتي
وجوب الاحتياط يفضي الى الوسواس تمسكا بان كثيرا من الناس يكثرون من الاحتياط
ولا يحصل لهم بذلك وسواس اصلا كما يجاب عنه بانا لا ندعي ان مجرد التكثير يوجب ذلك
بل نحن ندعي ان النوع الخاص منه يوجبه عادة وهو الاخذ بالاحتياط مهما امكن مع اعتقاد وجو
ولا ريب في افضاء هذا النوع منه الى الوسواس عادة مع ان الاخذ بالاحتياط وبناء العمل
عليه في جميع المسائل الغير المعلومة حكمها مع قطع النظر عن جميع ما اوردناه عليه خلاف
للاحتياط لتصريح المعظم من الفقهاء والمحققين الى خلافه وبناء عملهم في الى الاجتهاد و
الزامهم عوام الرعية على التقليد فالقول بوجوب الاحتياط في جميع ما انسد فيه باب
العلم من المسائل الفرعية افراط في الغاية كما ان الرجوع الى البراءة الاصلية تفريط
بلا نهاية المقصد الرابع في التعبد باخبار الآحاد العارية عن قرائن القطع على وجه الاطلاق
ولو مع حصول الظن بخلاف مقتضاها فيما انسد فيه باب العلم من المسائل الفرعية وهو منها

الاستنباط

الاستنباط منه وقد يقع الكلام هنا في مقامين الاول في جواز التعبد بها عقلا بمعنى عدم لزوم
محال او قبيح على تقدير وقوعه ولا خلاف في ذلك يعرف بين اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة
وشبهة مجابهة من اشباه النافس تمسكا بالتعذر عن اثبات المدعى مع وقوع مثله في الشرعيات
كثيرا بحيث لا يمكن للخصم انكاره وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق والثاني في وقوع التعبد
بها شرعا على الوجه المذكور فقد يظهر من بعض المتاخرين المصير اليه ولهم في الاستدلال على
ذلك وجوه هي حرية منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين ولهم في الاستدلال بهذه الآية الشريفة طريقان احدهما الاحتجاج بطريق
مفهوم الشرط وتقريره ان الله سبحانه وتعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
او الرد والثاني لا سبيل اليه لاستلزامه كون العادل اسوء حالا من الفاسق وفساده
بين فتعين الاول وهو المدعى واورد عليه بان المفهوم عدم عند مجيء الفاسق لا مجيء غير الفاسق
كما عليه بناء الاستدلال ورد بان الاول عام فيشتمل ان ثاني اليه وتم الاستدلال
وثانيهما الاحتجاج بطريق مفهوم الوصف وتقريره ان الله سبحانه امر بالتبين عند اخبار
الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه خبر فاسق
والمقتضي للتثبت والتبين هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم
القبول والاول لا يصلح للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي
الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل
قبله اليه وقال في المبادي لو وجب التوقف في خبر العدل انتفى فائدة الوصف انتهى
فاذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول او الرد والثاني باطل لما مر
في الاول من وجهي الاستدلال فتعين الاول وهو المطلوب اقول وفي كل من وجهي
الاحتجاج نظر اما في الثاني منهما فلعدم ثبوت حجية مفهوم الوصف كما هو الحق ومجرد المناسبة

والاقران لا يوجب العلية كما لا يخفى واما فائدة تخصيص الوصف بالذكر فلعله انما هو اظهار حال
المخبر والواقعة المنزلة في خصوص الاية الشريفة وهو وليد ابن عقبة ابن معيط المبعوث
من جانب النبي صلى الله عليه وآله الى بني المصطلق ساعيا على ما ذكروه فلما كان هذا الرجل
من الفساق في نفس الامر وكان المرسول في غفلة عن حاله اعلمهم الله سبحانه بذلك تفضلا
منه سبحانه عليهم لئلا يغتروا به بعد في امور دينهم ولا يعتمدوا عليه في امور دنياهم من حفظ
الوديعة وغيره وكفى ذلك فائدة مع ان عدم العلم بالفائدة اعم من عدم الفائدة
فلا يدل عليه بوجه من الوجوه نعم تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية واما دلالته عليها
بدلالة معتبرة فلا الا اذا انضم اليه بعض القرائن من الحالية او المقالية ودعوى كون
المقام منه في حيز المنع واما في الاول من وجهي الاحتجاج فلان المستفاد من المنطوق
الظاهر وجوب التبين في خبر الفاسق عند مجيئه فيكون مقتضى المفهوم نفي وجوب التبين
في خبر الفاسق عند عدم مجيئه لا عدم وجوب التبين مطلقا حتى يشمل خبر العادل اليهم فان
قولك اكرم زيدا اذا جاءك ما كان المفهوم منه نفي وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه
اياك لا نفي وجوب الاكرام مطلقا والاية من هذا القبيل فيسقط الاستدلال بالاية الشريفة
على حجية خبر العدل على ان عدم وجوب التبين في خبر العدل لا يستلزم جواز العمل به لكونه
اعم منه فيجتمع مع التوقف فيه والرد واستلزام الرد مع عدم وجوب التبين فيه كون
العادل اسوأ حالا من الفاسق لوجوب التبين في خبره كما عليه بناء الاستدلال بكل من
الوجهين ممنوع كيف وهو يدل على علو مرتبة العادل ودنو مرتبة الفاسق اذ من البين ان
من امر بالتفتيش في امره وخبره وتحقيق صدقه وكذبه المفضي الى التفضيح غالبا ادنى مرتبة
ممن لم يؤمر بذلك في امره وخبره فان ذلك ستر يعيبه بين الناس بخلاف الاول
فانه كشف العيب والتدليس نعم يلزم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق على تقدير
وجوب التبين في خبره دون خبر العادل لكون ذلك من جهة عدم الاعتناء بشأن

الحا

العا لهم من اثبات ذلك لو لم يدع الظهور في الوجه الذي ذكرناه مع ان في دلالة الاية
الشريفة على المدعى منافشات اخر غير ما ذكرناه لا يمكن رفع كثير منها لكن طرفه البين الانصاف
منها ان مفهوم الاية الشريفة على تقدير دلالته على المدعى معارض لظاهر التعليل فيها فانه سبحانه
علل المنع من قبول قول الفاسق بلا بينة بما هي قائمة في خبر العدل وهي ان تصيبوا قوما بجهالة فلا ريب
ان هذه العلة ثابتة في خبر العدل لعدم العلم بحقيقة الامر فيه فان عدالته انما تمنع عن التعمد بالكذب
واما السهو والاشتباه فلا عاصم منهما اذا شارك العدل الفاسق في محل المنع
مناطه وجب الوقف في خبره كالفاسق وظاهر التعليل اولى بالاعتبار من المفهوم فاظهريته
ولانه ونفاه منه لما ذكرناه من العمومات والاطلاقات الناهية عن العمل بغير العلم وقد
اشار الى ذلك الفاضل الصالح في شرح الزبدة حيث قال ان التعليل في الاية ادل مما
يعول عليه من مفهوم الشرط انتهى ولا اقل من التوقف وهو كاف في سقوط الاستدلال
بالمفهوم وحمل الجهالة بالسفاهة كما عن القاضي سفاهته لكنه عدول عن ظاهر اللفظ بلا
دليل صارف عنه مع منافرته لسوق الاية كما لا يخفى والتمسك في العدول بقبول قول
العدول في الشهادة والفتوى عدول عن الحق وتشبث بالقياس مع الفارق وان فرض
فيما ذكرنا من منافرته التعليل المفهوم بدعوى انصراف اطلاق الجهالة بصورة الشك لا
غير فلا يشمل خبر العدل لكونه مفيدا للظن فلا منافاة بين التعليل والمفهوم مع كونها غير مفيد
لهم لاطلاق دعواهم في التعبد بخبر العدل وشمولها لصورة عدم حصول الظن منه لا مع
دعوى بلا دليل لعدم ثبوت التشكيك في لفظ الجهالة فان المتبادر منه خلاف اليقين
وهو اعم من الشك والظن نعم يمكن المناقشة في التعليل باعميته من المفهوم مطلقا وخصيته
المفهوم عنه كذلك لشمول التعليل على خبر العدل والفاسق واختصاص المفهوم بالاول فقط
فيخصص بالتعليل بخبر الفاسق لوجوب تقديم الخاص على العام عند التعارض ويدفع هذه المناقشة
بشمول المفهوم على خبر المعصوم وغيره من العدول واختصاص التعليل بالثاني فيكون اخص من المفهوم

من هذه الجهة فيكون التعارض بينهما تعارض العمومين من وجه فيقدم التعليل عليه لما ذكرنا من المرجحات
فيختص المفهوم بخبر المعصوم الذي لا نزاع في حجيته ولا يبعد لهذه الاية الشريفة بعد ملاحظة
منطوقها ومفهومها وموردها وذيلها من شواهد وجوب العصمة في رسل الائمة فلا دخل لها في حجية
خبر الواحد المتنازع فيه ومنها ان المفهوم في الاية الشريفة معارض بالعمومات الدالة على حرمة
العمل بغير العلم كتابا وسنة ولا شك في كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لاختصاص
المفهوم بخبر العدل وشموله لما يفيد العلم منه وغيره كشمول العمومات على خبر العدل وغيره واختصاصها
بما لا يفيد العلم منها فالاول اخص من الثاني بالنظر الى الوجه الاول كما ان الثاني اخص من الاول
بالنظر الى الوجه الثاني ويتعاكس في جانب الاعمية ولا ريب ان الثاني اولى بالاعتبار و
التقديم بالعمل به لكونه منطوقا مضافا الى كثرته وتعاضد بعضها ببعض لما عرفت سابقا فيقيد بها
المفهوم في الاية الشريفة بخبر العدل الواحد المفيد للعلم الذي لا نزاع في حجيته واعتباره و
دعوى ندور الظن من خبر الواحد من المفهوم ليكون المفهوم اخص من العمومات مطلقا
فيقدم كدعوى علمية ما يحصل من خبر العدل عادة لئلا يشمل عليه العمومات الناهية عن
العمل بغير العلم خالية عن التحقيق كما ترى لضعف مستندها في اثبات كل منهما فلا يصغى
اليهما جدا نعم يمكن المناقشة في المقام بان المفهوم لو قيد بخبر العدل المفيد للعلم يسقط اعتباره و
ولم يبق الفرق بين خبر العدل والفاسق للقطع بعدم وجوب التبين في خبر الفاسق حين حصول
العلم به كما في خبر العدل حين هو كذلك فلا بد ان يكون المراد من المفهوم ما لم يحصل العلم
بصدقه من خبر العدل فتأمل ثم لا يخفى ان ما بيناه من وجه كون التعارض بين المفهوم و
العمومات الناهية من قبيل تعارض العمومين من وجه انما هو بحسب ما يفهم منها مع قطع النظر
عن الخارج واما لو لوحظ التعارض بينهما بحسب ما اريد منها المعلوم من الخارج فيكون التعارض
بينهما كذلك بوجهين آخرين غير ما بيناه احدهما ان العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير
العلم مخصوص بحال التمكن من العلم بقرينة العقل مع شمولها للظن الحاصل من خبر الواحد العدل وغيره

لما

لما ان المفهوم مختص بخبر العدل مع شموله لصورة التمكن من العلم وعدمه فيكون كل واحد منهما
اخص من الاخر من وجه واعم منه باخر لما عرفت فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر ولا شك ان مع عرفت
ان الترجيح للعمومات لما مر فيختص بها المفهوم بصورة عدم التمكن من العلم فيحكم بمقتضى العمومات
الناهية عن العمل بغيره في صورة التمكن مطلقا وهو عدم جواز العمل بخبر العدل الغير المفيد للعلم الذي
هو المتنازع فيه فلا يتم الاستدلال بالاية على وقوع التعبد بخبر الواحد العدل في صورة التمكن
من العلم واما في غيرها فلعل ذلك ايضا لعدم القول بالفصل كذلك فيسقط المفهوم رأسا
وثانيهما ان المراد من العمومات الناهية عن العمل بغير العلم انما هو غير خبر الثقة العدل كذلك
على بعض الوجوه بقرينة الاجماع على اعتباره وعلى هذا يكون التعارض بينها وبين المفهوم من قبيل
تعارض العمومين من وجه لاختصاصها بغير خبر الثقة العدل كذلك من اقسام خبر الواحد وشمولها
على غير خبر الواحد العدل اعني خبر الفاسق كاختصاص المفهوم بخبر الواحد العدل وشموله على
ما ذكر من خبر الثقة العدل كذلك على الوجه المعتبرة فكما يمكن في مقام رفع التعارض من البين
تخصيص العمومات بغير خبر الواحد العدل بالمفهوم فكذلك يمكن تخصيص المفهوم بخبر الثقة العدل
كذلك على الوجه المعتبر بسبب العمومات وحيث لا ترجيح في البين يجب التوقف فلا
يتم الاستدلال بالمفهوم على ذلك قد عرفت غير مرة ان الترجيح للعمومات ومع صدق الفاسق
على الشهادة لا شاهد له من العرف واللغة والشرع فلا يصغى اليه ومنها ان اطلاق المنطوق في الاية
يقتضي وجوب التبين ولزوم تحصيل العلم في خبر الفاسق ولو اخبر العدل بما اخبر به الفاسق واطلاق
المفهوم يقتضي عدمه على الاطلاق فيقع التعارض بينهما تعارض العمومين من وجه ولا ريب ان
الترجيح الظاهر للمنطوق لكونه اقوى ولانه من المفهوم مضافا الى تعاضده بعمومات الايات
والاخبار واطلاقاتها الدالة على حرمة العمل بغير العلم فيقدم المنطوق عليه ويحكم بوجوب التبين
في خبر العدل مطلقا سواء وافق خبره خبر الفاسق او لا لعدم القول بالفصل من هذه الجهة وان
فصل فيه من جهات اخر ومنها ان العمل بعموم المفهوم في الاية الشريفة غير ممكن جدا لكونه جمعا

بين النقيضين وبعد ذلك لا يتم الاستدلال بيان ذلك ان جماعة من العدول كالسيد المرتضى
وابن زهرة وابن ادريس نقلوا الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الآحاد في الشريعة ولا شك
انه اخبار منهم عن المعصوم بذلك ويصدق عليه لفظ النبأ ولذا استدلوا على حجية الاجماع المنقول
بالآية الشريفة فالعمل بالآية على الاطلاق يستلزم حجيتها وحجية غيرها من اخبار الآحاد وهذا
الا الجمع بين المتناقضين ضرورة استلزام حجية كل منها عدم حجية الآخر فلا بد من التقييد في
الآية الشريفة والحكم بخروج احد الخبرين من اطلاقها وحيث لا ترجيح في البين ولا دليل على
تعيين الخارج منها الخبرين لا بد من التوقف وهو يستلزم سقوط الاستدلال بالآية الشريفة
وربما يقال ان الترجيح انما هو في خروج اخبار الجماعة اعني الاجماعات المحكية من جهة ان
اخراج غيرها تخصيص للاكثر في الآية الشريفة وهو اما غير جائز او مرجوح بالنسبة الى غيره اقول
هذا لا يخلو من قوة لولم يعارضه وقوع التخصيصات الكثيرة في العمومات الناهية عن العمل
بغير العلم فافهم وقد يقال ايضا ان اخبار الجماعة المذكورة مما يجب طرحه عند جميع العلماء
اما عند المانعين عن العمل بخبر الواحد والاجماع المنقول به فواضح واما عند العاملين بها
والقائلين بحجيتها فلاستلزام العمل به سقوط العمل بخبر من الاخبار والاجماعات المنقولة
وهم لا يقولون به قطعا فيجب اخراجه من اطلاق الآية وعمومها فتامل والحق ان حمل الآية
الشريفة على اخبار هذه الجماعة واخراج غيرها من الاخبار والاجماعات المنقولة عن عمومها
خروج عن الانصاف ومنها ان المشهور الاحتجاج بالآية الشريفة على وجوب التعبد
باخبار الآحاد ولا ريب انه يوجب وهنا في دلالتها عليه بحيث لا يصلح الاستدلال
بها في امثال المقامات ومنها ان النبأ في الآية الشريفة لا عموم فيه وانما فيه اطلاق ينصرف
الى الفرد الشائع والغالب وهو النبأ في الموضوعات كما هو الظاهر من سياق الآية ومورد
فلا يتم بها الاستدلال على حجيته في الاحكام الشرعية ومنها ان النبأ في الآية الشريفة يجب حمله
على ما يحصل منه الظن لكونه اغلب افراده وقوعا واستعمالا فلا يدل الآية الشريفة على وقوع

التعبد به مطلقا كما هو المدعى فلا يتم التقريب ومنها ان اطلاق الآية مما لا يمكن العمل به قطعا لوقوع
التعارض بين الاخبار كثيرا بحيث لا يمكن العمل بها معا فلا بد من التقييد فيها فكما يمكن تقييده
بغير صورة التعارض فكذلك يمكن تقييده بصورة حصول القطع منه وحيث لا ترجيح في البين
يحصل التوقف فيسقط الاحتجاج بها على المدعى وترجيح التقييد بالاول لكونه اكثر افرادا من الثاني
فلا يلزم خروج الاكثر من افراد النبأ على تقديره بخلاف التقييد بالثاني فيلزم على تقديره
فيه ما مر من استلزامه تخصيصات اخر كثيرة في الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بغير
العلم ومنها ان العمل بالمفهوم على اطلاقه خلاف الاجماع لخروج بعض افراد النبأ عنه
قطعا كاخبار الصبي والمجنون العادية عن قرائن القطع فلا بد من التقييد فيه للتخلص عن
مخالفة الاجماع فكما يمكن التفصي عنه بتقييده بما عدا ما ذكر فكذلك يمكن ذلك بتقييد
بصورة حصول العلم منه وحيث لا ترجيح لتعيين احد التأويلين يجب التوقف في البين
فيسقط به الاستدلال لتعيينه توجب الاجمال وترجيح التأويل الاول لكونه اقل تقييدا
فيه ما مر في المناقشة السابقة ومنها ان اعتبار المفهوم موقوف على كون المخاطب ممن يجوز له
العمل بغير العلم وليس بمعلوم لجواز كونه ممن لا يجوز له العمل بغير العلم كالنبي صلى الله عليه وآله
والائمة عليهم السلام وذكر والده ولا له الآية الشريفة مناقشات أخر اعرضنا عن ذكرها لما
فيها من الوهن والبرودة مع ان فيما ذكرناه من الابحاث ووجوه الانظار فيها كفاية في
رد الاحتجاج بها على وقوع التعبد بخبر الواحد على وجه الاطلاق المشار اليه سابقا والثاني من
الامور المستدل بها على وقوع التعبد باخبار الآحاد شرعا على الوجه المذكور قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
ولهم في وجه دلالة الآية الشريفة تقريران احدهما ما ذكره بعض الافاضل من ان التهديد
المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا
تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع

بل المتبادر وجوب الاطاعة والحذر على الاقوام عند انذار الطوائف اياهم وهو يتحقق بانذار
كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يقبل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة
اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلث فيصدق الطائفة على الاثنين بل
الواحد ايضا ولا يقدح ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا وشموله للواحد ايضا لانه عائد على
الطوائف انتهى حاصل ما ذكره الفاضل وثانيهما ما يقرب من ذلك غير ان الاستدلال
فيه على وجوب الحذر انما هو بكلمة لعل لا بالتهديد المستفاد من كلمة لولا وتقريره ان كلمة
لولا للترجي وهو ممتنع على الله سبحانه فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب
الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وقيل اقرب مجازاتها مطلق الطلب وهو كاف على
الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له يجب والا فلا يحسن
وربما يقال ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا اما مع احتمال وجود المقتضي له
فربما يكون مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص وهذا جيد وما اجاب
به عنه بعض الفضلاء من ان استحباب الحذر عن ترك العمل بمدلول الخبر الحاصل به الانذار
لا معنى له لافضائه الى استحباب الواجب نظرا الى كون مفاد الخبر الحاصل به الانذار هو الوجوب
تارة خلط بين محتمل الوجوب ومقطوعه فان استحباب ما ثبت وجوبه قطعا لا معنى له
واما استحباب المحتمل وجوبه كما فيما نحن فيه لفرض عدم حصول القطع من الخبر المفيد له فلا مانع
منه وقد وقع مثله في الشرعيات كثيرا كما في ما لا نص معتبرا وما تعارض فيه النصان فان
الاخذ بالاحتياط في كل منهما مستحب للمكلف مع احتمال الوجوب واذا عرفت ذلك فلك
ان تقول ان المكلف مخير بين العمل بمقتضى اصالة البراءة وبين العمل بمقتضى الخبر ولكن
العمل بمقتضى الخبر مستحب شرعا ومطلوب من الشارع ولا عقاب عليه وما يقال من ان التخيير في
الصورتين السابقتين انما هو في الحال لا مطلقا ارشاد بطريق العمل في صورة جهالة الحكم وعدم
وجود ما يفيد القطع بالحكم فرخص الشارع ان نأخذ بايهما شئنا من باب التسليم كما

فيما نحن فيه حرفا بحرف ومن يدعي الفرق بين المقامين فعليه بيانه فالحاصل ان استحباب
المحتمل وجوبه مما لا ريب في جوازه ووقوعه ولا شبهة في ثبوت احتماله فيما نحن فيه
ولا يكفي وحده بما ذكر من عدم كونه مستقلا لعدم رجوعه الى محصل كما عرفت نعم يمكن
دفعه بجعله الوجوب في طلب العالي اعني ظهوره فيه وليس ببعيد وبالاجماع المركب في
المقام كما هو الحق فان من قال بجواز العمل بخبر الواحد قال بالوجوب فيه وقد صرح بذلك
جماعة من المحققين فيقال انا دلت الآية الشريفة على جواز العمل به وكونه مطلوبا في الشريعة
يصح القول بضم الاجماع المزبور اليها فتكون الآية الشريفة دليلا على وجوب العمل فيه بمعونة
الاجماع وبهذين الوجهين يندفع ايضا ما يرد على الاول من تقريري الاستدلال من ان
كلمة لولا انما يفيد الترغيب والتحريض على النفر ولا ريب في كونه اعم من الوجوب واما التهديد
اللزوم للوجوب فلا دلالة لها عليه فلا دلالة للآية على الوجوب النفر فينتفي دلالتها على وجوب
الحذر المتفرع على وجوب النفر فان كون الحذر مطلوبا بتفرعه على مطلوبية النفر المدلول عليه
بكلمة لولا كاف في اثبات المدعى اعني وجوب الحذر بمعونة ما ذكرناه من الوجهين اعني ظهور
الوجوب من الطلب العالي والاجماع المركب فافهم لكن في دلالة الآية الشريفة على المدعى
مناقشات أخر مانعة عن صحة التمسك به في المقام منها ان غاية ما يستدل به من الآية ويتمسك
به في اثبات المدعى انما هو اطلاق الطائفة وشموله لما هو اقل من عدد التواتر العلم ولا
ريب ان العمل بالاطلاق من شرطه عدم تحقق التشكيك فيه وهو مفقود في المقام لظهور الطائفة
في ما يبلغ حد التواتر لغلبة استعماله فيه فينصرف اليه عند الاطلاق فلا يمكن الاستدلال به على المدعى
كما لا يخفى ويمكن دفع هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع ظهور لفظ الطائفة فيما ذكر
بحيث يوجب انصرافه اليه عند الاطلاق نعم يتبادر منه الكثرة في الجملة ولا بحيث يبلغ حد
التواتر فلا والمناقشة ح بخفية الآية عن المدعى لعدم دلالته على اعتبار اخبار العدد القليل
مدفوعة بعدم القول بالفصل بين القليل والكثير ما لم يبلغ حد التواتر كما يندفع به الايراد

بخصيصها عن المعنى من جهة عدم شمولها لخبر العدل الواحد نظراً الى اعتبار التعدد في مفهوم الطائفة على ما
هو الحق فالقول بوجوب العمل بخبر الكثير الغير البالغ حد التواتر يستلزم القول باعتبار خبر الاحاد للاولى
بوجوب العمل بخبر القليل كما ان القول باعتبار خبر المتعدد ما لم يبلغ حد التواتر يستلزم القول
باعتبار خبر الواحد للاجماع المركب في كل من المقامين وثانيهما ان عموم الفرقة يابى من حمله على ما
يبلغ حد التواتر وان كان ظاهراً فيه لشمول الفرقة على الثلثة بعمومها مع انه لا يمكن نفور
طائفة يبلغ حد التواتر منها فيعلم ان المراد من لفظ الطائفة اعم مما يبلغ حد التواتر لعدم
امكان اعتباره مع عموم الفرقة كما عرفت وفيه ان الفرقة مخصصة قطعاً لاجزاء النفور على كل
واحدة من فرق متعددة اذ كان فيها كفاية في الابلاغ عليهم اجماعاً فلا يابى في اعتبار
التواتر في الطائفة على انا نقول انه كما يمكن صرف لفظ الطائفة عن ظاهره وحمله على الاعم
مما يبلغ حد التواتر نظراً الى عموم الفرقة المانع في حمله على ظاهره كذلك يمكن تخصيص الفرقة بالفرق
العظيمة كبني اسد وبني حرب وغيرهما مما يمكن نفور حد التواتر منه والحاصل انه كما يمكن
دفع ظاهر الطائفة بظاهر الفرقة الى كذلك يمكن العكس وحيث لا مرجح لاحدهما
يلين يجب التوقف في البين فلا يتم الاستدلال لطرو الاجمال ومجرد كون الاول حقيقة
دون الثاني لا يوجب ترجيحه عليه لعدم ثبوت رجحان الحقيقة اللذاتية على التخصيص مع ما فيه
من الشيوع والغلبة وندرة الاول وشذوذه مضافاً الى استقرار تخصيصات اخر
في العمومات الدالة على حرمة غير العمل بغير العلم فافهم ومنها ان صحة الاستدلال بالآية
الشريفة موقوفة على اطلاق لفظ الانذار وشموله لما لا يفيد العلم من اقسام الخبر
كما لا يخفى وانت خبير بان ذلك ينافي وجوب التفقه المستفاد من الآية الشريفة
لظهور لفظه في التعلم وعدم شموله الظن وغيره من اقسام غير العلم فيقع التعارض
بين صدر الآية الشريفة وذيلها لافادة الاول وجوب تحصيل العلم وعدم جواز
الاكتفاء بغيره كما عرفت وافادة الثاني عدم وجوبه وجواز الاكتفاء بغيره فلا بد من

التصرف

التصرف في واحد منها لدفع التعارض اما في الاول بالتجوز في لفظ التفقه وحمله على الاعم
من العلم وما في الثاني بتقييد لفظ الانذار بصورة حصول العلم منه ولا ريب ان الثاني
اولى من الاول لما فيه من الشيوع والغلبة الموجب لتقديمه عند دوران الامر بينه
وغيره فلا يتم المطلوب والمناقشة في الاول براو بان وجوب تحصيل العلم وعدم جواز
الاكتفاء بغيره انما هو بالنسبة الى المنذرين بصيغة الفاعل كما ان عدم وجوبه وجواز
الاكتفاء بغيره انما هو بالنسبة الى المنذرين بصيغة المفعول كما هو الظاهر من الآية الشريفة
فلا تعارض في البين لاختلاف الموضوعين فلا حاجة الى التاويل والتصرف مدفوعة بعدم
القول بالفصل بينهما فان من قال بجواز التعبد بخبر الواحد وجوب الاخذ به قال بانه
الى الكل من الفريقين ومن نفاه نفاه كذلك فيتحد الموضوع ويقع التعارض ويحتاج الى
التصرف والتاويل كما ذكرناه ومنع اختصاص لفظ بالعلم وعدم شموله لغيره متمسكاً
باطلاق الفقيه عرفاً على من لا علم له بالاحكام بل هو ظان بها على المذهب الحق غاية مدفوع
بان اطلاق الفقيه عليه على تقدير تسليم كونه اطلاقاً حقيقياً انما هو عرف طار للفقهاء
او للمتشرعة فلا يتبعه الخطابات الشرعية لما مرت اليه الاشارة سابقاً على ان اطلاقه عليه
عرفاً يحتمل ان يكون لعلمه بالاحكام الظاهرية فان الفقيه وان كان ظاناً بالاحكام الواقعية
غالباً بل شاكاً بالنسبة الى بعض منها ولكنه قاطع بالاحكام الظاهرية وما يجب عليه
الاخذ به عند جهل الواقع عنه فافهم ومنها ان العمل باطلاق الانذار كما عليه بناء
الاستدلال لا يمكن مع ابقاء الطائفة على اطلاقه للاجماع على عدم جواز
التعبد بخبر الفاقد للشرائط العادي عن قراين القطع فلا بد من التصرف في احدهما
للتخلص عن مخالفة الاجماع فكما يجوز التصرف في لفظ الطائفة بتقييده بغير الفاسق
كذلك يجوز التاويل في لفظ الانذار بتقييده بصورة حصول العلم منه وحيث لا
ترجيح لاحدهما ولمين يجب التوقف في البين فيسقط الاستدلال لطرو الاجمال على

الدليل وكون الثاني موجباً لخروج اكثر افراد المطلق دون الاول لعدم مزاحمته
للاخبار الواجدين للشرائط الغير المفيدة للقطع كان ذا انما يوجب ترجيحه على الثاني
لو لم يستلزم التخصيصات العديدة في العمومات الناهية عن العمل بغير العلم وانت
خبير بانه يستلزم لذلك فلا يرجح على الثاني لو لم نقل بمرجوحيته بسبب ذلك ومنها
ان اطلاق الانذار لا يجوز العمل به لعدم وجوب التعبد بخبر الواحد عند التعارض بينه وبين
ما يساويه في القوة او زاد عليه فيها اجماعاً فلا بد من التقييد فيه اما بصورة فقد المعارض او
بصورة حصول القطع منه وحيث لا دليل لتعيين احدهما يجب التوقف فيسقط به الاستدلال
بالآية ضرورة توقف تماميته على تعيين التقييد الاول وقد عرفت انه لا دليل عليه الا كونه
تقييداً بالاقل بالنسبة الى الثاني المبني على عدم مزاحمته لبعض ما يخرجه التقييد الثاني وقد عرفت جوابه
في الايراد السابق فلا نعيده ومنها ان عموم القوم يابى عن العمل باطلاق الانذار لشموله
على العوام من الرعية ولا ريب في عدم جواز العمل لهم باخبار الاحاد الغير للقطع في الاحكام
الشرعية لان شأنهم التقليد فلا بد من التصرف في الآية اما بتقييد الانذار بالقطعي او بتخصيص
القوم بالمجتهدين ولا ريب في اولوية الاول لاستلزام الثاني خروج اكثر افراد العام
وهو مما غير جائز او مرجوح لا يصار اليه عند دوران الامر بينه وبين التقييد هذا
اذا لم نبنا الامر على ان لابد لنا من تقييد الانذار بخبر العدل اليقين للاتفاق على عدم جواز
عمل المجتهدين بفتوى مثله فيدور الامر بين تقييد الانذار بالقطعي وبين تقييده بغير الفتوى
مع تخصيص القوم بالمجتهدين ولا شك ان الاول اولى لما مر ولكونه اقل ارتكاباً لخلاف
الظاهر فيقدم على الثاني ويبطل الاستدلال بالآية على وجوب التعبد بما لا يفيد العلم
من الخبر كما لا يخفى على من تدبر ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بان الآية الشريفة
انما هي متوجهة الى الاشخاص فيهم ولم ينعقد اجماع على عدم جواز العمل باخبار الغير المفيدة
للقطع للعوام منهم وانما آل الامر الى ذلك في امثال زماننا زمان الحيرة وخفاء الحجة

لوقوع الدس والاختلاف في الاخبار المنسوبة الى الرسول والائمة الاطهار بحيث لا يمكن
جمعها وتمييز سليمها من سقيمها وفهم الاحكام الالهية منها الا لمن له ملكة الاجتهاد كما
نشير اليه ان شاء الله فلا حاجة الى التخصيص في الآية ولا الى التقييد فيها من هذه الجهة حتى
يحتاج الى المرجح فسقط المناقشة رأساً فتامل ولا ينافي ذلك اشتراك التكليف بين الحاضرين
والغائبين والمعدومين لما اشرنا اليه من اختلاف الموضوع بالنسبة اليهما فلا مجال لتوهم
ان يقال ان عدم جواز عمل العوام من الرعية بالاخبار الغير المفيدة للقطع في امثال
زماننا يستلزم عدم جواز العمل بها لهم في زمان الحضور ايضاً نظراً الى الاشتراك في التكليف
بين الفريقين فافهم ومنها ان غاية ما يستفاد من الآية الشريفة انما هو وجوب الحذر
على الاقوام عند انذار الطوائف اياهم وانت خبير بان ذلك لا يستلزم قبول خبرهم
بل يجمع مع التوقف فيه وتحصيل العلم بحقيقة الامر والتبين عن مضمون الخبر كي ينكشف عندهم
صدقه وكذبه ثم العمل بمقتضاه ان كان من الاول او الطرح ان كان من الثاني والتوقف
والرجوع الى الاخرة ان لم يعلم احد من الامرين فان في ايدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً
وكذباً وحفظاً ووهماً ولا يبعد ادعاء ظهور هذا المعنى من الآية الشريفة خصوصاً مع ملاحظة
ما في صدرها من الامر بالتفقه للطوائف ونهيه عن العمل بغير العلم في مواضع من كتابه الكريم
ولا اقل من تساوي الاحتمال ارادته لاحتمال ارادة المعنى الذي ادعاه المستدل
اعني وجوب القبول مطلقاً فلا يتم الاستدلال بالآية على المدعى لوجود الاحتمال المساوي كما
بنا على امكان اجتماع الحذر مع قبول ما لا يفيد العلم من الخبر وتحققه به واما لو قلنا بعدم امكان
اجتماعهما كما هو الانصاف نظراً الى ان الحذر انما هو الاجتناب عن ما يحتمل ترتب الضرر عليه
ولا ريب ان قبول الخبر المتنازع فيه والعمل به لا يخرج عن هذا الاحتمال كما هو المفروض فلا
يبقى للاستدلال بالآية الشريفة على وجوب التعبد بما لا يفيد العلم من الخبر وجه بل
انما تصير الآية الشريفة ح دليلاً على عكس المدعى ومنها ان المتبادر من الذين الواقع

في الآية انما هو الاصول والعقائد فلا يصح الاستدلال على وجوب قبول خبر الواحد بها
في الفروع وان الاحكام العملية وكون الخطاب للمؤمنين لا ينافي ما ذكرنا لتحقق الايمان با
جماليات العقائد واما العلم بتفاصيلها فلم يشترط في تحقق الايمان وانما اشترط في كماله
ويجب لحفظ الدين عن الشبهات الواردة عليه من الملاحدة والزنادقة
واهل ساير الاديان والملل الفاسدة فالواجب بموجب الآية هو التعلم فيها ومعنى الانذار
بعد الرجوع ذكرهم عند قومهم من صفات الله تعالى كعموم علمه وقدرته وشمول قهره وغلبته
ومن احكام الآخرة وما يجري فيها من الشدائد على اهلها حتى يحذروا بسماعها عن فعل المعاصي
وترك الواجبات الثابتة عندهم بالادلة القطعية ومنها ان لفظ الانذار لا عموم فيها
حتى يحيط تمام المدعى وانما فيه اطلاق وقد عرفت ان من شرط العمل به عدم تحقق
التشكيك فيه وفقد ما يسبق الذهن اليه عند الاطلاق الى صورة حصول الظن منه لغلبة
استعماله فيه فينصرف اليه عند الاطلاق فلا يتم التقريب كما لا يخفى فافهم ومنها ان
الآية الشريفة على تقدير تمامية دلالتها على المدعى وخلوصها عن جميع ما اورد عليها معارضة
بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم تعارض العموين من وجه فكما يمكن الالتزام بصورة حصول
القطع من الخبر وحيث لا ترجيح لاحد الدليلين يجب التوقف في البين فيسقط الاستدلال
بالآية الشريفة على المدعى مع انك خبير بان الترجيح انما هو للآيات الناهية لما فيها من الكثرة
وصراحة الدلالة مضافا الى التعاضد بالاخبار المتواترة والاعتبار السليم فيجب تقديمها
على الآية المستدل بها في محل النزاع ومنها ما اورده على اصل الاستدلال بهذه الآية
الشريفة على المدعى وهو ان الذي ذكره المفسرون في تفسيرها وجهان احدهما ان مفادها
من بقية احكام الجهاد وذلك انه لما نزل في حق المتخلفين عن الجهاد ما نزل كان المسلمون
اذا بعثهم رسول الله الى الكفار يغزون جميعا ويتركون رسول الله منفردا فنزلت الآية الشريفة
والمعنى على ما حكي عن ابن عباس انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا باسرهم الى الجهاد بل

يجب ان ينفر بعضهم ويقيم في صحبة رسول الله وخدمته آخرون ثم ان فيها احتمالان احدها
وعليه الاكثر على ما حكاه النيشابوري في تفسيره ان الضمير في ليتفقهوا ولينذروا راجع الى الفرقة
الباقية فيكون القوم عبارة عن الطائفة النافرة والضمير في اذا رجعوا راجع اليهم والمعنى
فهلا نفر من كل فرقة طائفة منهم واقام طائفة ليتفقهوا المقيمون في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عن المعاصي وثانيهما ما حكي عن الحسن من ان الضمير في
التفقه راجعة الى الطائفة النافرة ومعنى تفقههم انهم اذا شاهدوا اظهار المسلمين على
المشركين وان العدد القليل من غير زاد ولا سلاح كيف يغلب الجم الغفير من الكفار
وتنبهوا انه تأييد صنع الله في اعلاء كلمته فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما عاينوا من دلائل
الحق ليحذروا اي ليتركوا الكفر والشرك والنفاق والمراد انه ليس من بقية احكام الجهاد
وانما هو حكم مستقل ووجه وقوعه في اثر احكام الجهاد حتى يتم النظم كما ان الجهاد يتعلق بالنفر
كذلك التفقه اما في زمن رسول الله فلمن لم يكن بحضرته واما بعده ففي الاغلب والمعنى
وما كان للمؤمنين اي ما كان في شأنهم وما تيسر لهم او ما ينبغي لهم ان ينفروا لطلب العلم
كافة فهلا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الخ ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم والضماير
الاربعة راجعة الى الطائفة والخامس وهو في قوله لعلهم يحذرون الى قومهم الباقين و
يحتمل وجها ثالثا مركبا من الوجهين السابقين فيكون المعنى وما ينبغي للمؤمنين ان ينفروا الى
الجهاد كافة الا نفر من كل فرقة طائفة للتفقه الخ وعلى هذا فوجه ارتباط قوله تعالى وما
كان المؤمنون لينفروا كافة بما قبلها من احكام الجهاد وما بعدها من الحث على التفقه
ثم قال بعض الافاضل وهي انما تنهض دليلا على هذا المطلب على الوجه الثاني والمركب
منه ومن الاول ولا تنهض على الاول مع ان الاول لو لم يكن هو الظاهر فليس الثاني بأظهر منه
كيف ونفر الكل للتفقه لم يجر به عادة ولم يقع منهم يوما كي يلام عليه انتهى كلامه
اعلى الله مقامه والحق ان الآية تنهض دليلا على المدعى على كل من الوجوه المذكورة الا على

الاحتمال الثاني من الاول منها والاستبعاد وعدم جريان عادتهم على نفر الكل لا يجري الا في
الثاني من الوجوه مع ان قوله وما كان للمؤمنين لينفروا كافة يحتمل ان يكون اشارة الى
الاعتذار للمؤمنين اي كان ينبغي ان ينفروا الى طلب العلم كافة لكنه لا يتيسر لهم ذلك
وحيث لا يتيسر فلا ينبغي لهم ترك النفر راسا ولولا ذلك والاستبعاد في ذلك اللهم
الا ان يدعى ظهور خلاف ذلك من الآية اعني اللوم على نفر الكل فيستبعد وكيف كان
فلا حاجة في نفي دلالة الآية الشريفة على وقوع التعبد بالخبر المتنازع فيه الى مثل هذه
التوجيهات لما عرفت من كثرة ما يرد عليها من الابحاث ووجوه الانظار والجواب
لا دلالة للآية الشريفة على وقوع التعبد بخبر الواحد العاري عن القرائن القطعية بوجه
من الوجوه وهذا غير خفي على من له ادنى تامل والثالث من الامور التي استدلوا
بها على وقوع التعبد بخبر الواحد على الوجه المذكور سابقا الاجماع وقد نقله الشيخ وجماعة من
المتأخرين وفيه ان الاستدلال بالمحكي منه مع كونه دوريا نظرا الى كونه من اقسام
الخبر المتنازع فيه معارض بمثله وهو الاجماع الذي حكاه السيد رضي الله عنه وجماعة من قدماء
اصحابنا على حرمة العمل بالخبر الذي تقدم جرحنا في اعتباره مع شهرتهم بينهم بين القائلين في
حرمة العمل بها في مذهب الشيعة وكونها من ضروريات مذهبهم مضافا الى اعتضاده
بالعمومات الدالة على حرمة العمل بغير العلم من الآيات المتكاثرة والاخبار المتظافرة
فلا اعتبار به في مقابل ما هو اقوى منه واما المحقق منه فلم يتحقق على التعبد المدعى في المقام
بل انما هو على امر مجمل لا يعرف هل هو الاسم او الوصف او المركب منهما بدون الشرط
والقدر المتيقن انما هو الاخير من الاحتمالات فعلى المستدل اثبات ان حجيته باعتبار
عند الكل هو الاسم ولا دخل فيه للاوصاف وانى له اثبات ذلك وبدونه لا
يتم الاستدلال بالاجماع على ما ادعاه من وقوع التعبد على الوجه المذكور في صدر البحث
والرابع مما استدلوا به على التعبد بخبر الواحد على الوجه المشهور سابقا الاخبار الواردة

عن الائمة والرسول صلى الله عليه وآله فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى مظانها وقد جمع بعض
الاخبار الواردة في التعيين جميعها في الفوائد المدنية للفاضل الاسترابادي وقد ذكر بعضها
مولانا الفاضل التوني في الوافية وغيره ممن تصدى لتحقيق هذه المقامات وكيف كان فلا
يصح الاستدلال بها على ما ادعاه المستدل اما الآحاد منها فمع كون الاستدلال
بها دوريا لما تقدم في المحكي من الاجماع معارض بما هو اقوى منه وهو العمومات والاطلاقات
الدالة على حرمة العمل بغير العلم من الآيات الكثيرة والاخبار المتواترة كما عرفت سابقا فلا
يلتفت الى الآحاد في مقابلها ولو كانت اخص منها مطلقا لكثرتها واعتضاد كل بصاحبتها
وبالعكس مضافا الى كون مفاد ما يوافقها للاعتبار مع انها اعم منها من وجه لشمولها لصورة
حصول القطع من الخبر دون الآيات والاخبار الناهية فلا تصلح للتعارض في البين
والمتواتر منها كالاخبار الواردة في علاج التعارض والاختلاف بين الاحاديث ادعى
مع ضم ساير ما بها لا يفيد من الاعتبار والحجية الا ما افاده الاجماع وهو الاعتبار في الصنف الخاص
منه وقد عرفت ما فيه مع كونه غير ما ادعاه المستدل وكذلك المستفاد من السيرة والتقرير
للنبي والائمة عليهم السلام لاجل وجوب العمل بالمكاتب واخبار الرسل في البلاد النائية
في عصر النبي صلى الله عليه وآله وزمان الائمة فيحتمل قويا ان يكون الخبر الذي يعملون به في
الازمنة متصفا بما ذكرناه وبالجملة فان العمل لا عموم فيه ولا اطلاق حتى ينطبق على
جميع صور المدعى ويدور على اطرافها والقدر المسلم منه انما هو الصورة المذكورة
ولا ريب في دوران التقرير والسيرة مداره فلا يثبت بهما الا الصورة المعهودة
ولا خلاف في حجيته واعتباره فيهما ظاهرا ابدا انسداد باب العلم وانكار السيد
ومتابعيه في صورة التمكن من العلم كما ينادي بذلك كلماتهم باعلاء اصواتهم على حجيته
العمل بها بمجهولة ويظهر من بعضهم العمل به من حيث الاسم ومن الآخر من حيث
حصول وصف الظن منه وهذا لا يوجب كون العمل به خلافيا فافهم والادلة

العقلية التي استدلوا بها على وقوع التعبد المتنازع فيه كوجوب دفع الضرر المظنون
وقبح ترجيح المرجوح على الراجح وقبح التكليف بما لا يطاق فلا دلالة لها به اصلا كما ستعرفه
انشاء الله تعالى نعم لها دلالة واضحة على حجية الظن واعتباره بعد انسداد باب العلم ودعاء
الضرورة الى العمل ولا شك انه اعم من الخبر المتنازع فيه بل من مطلق الخبر لكان الخبر
المتنازع فيه بل مطلق الخبر اعم منه فلا يدل احدهما على الآخر ضرورة انتفاء دلالة الاعم
على الاخص هذه غاية ما يستدل به على وجوب التعبد باخبار الآحاد على الوجه الذي قد
عرفت ما فيها من الابحاث الكثيرة ووجوه الانظار وقصور الدلالة على المدعى ثم
اعلم ان المجتهد المطلق لا يجوز له التقليد في الاحكام اجماعا ولو بافضل منه واذا عرفت
ما مهدنا ذلك من المقدمات يظهر لك وجه تجويز المحققين من الاصحاب العمل
بالظن في الاجتهاد به في الاحكام الشرعية الفرعية وموضوعاتها الاستنباطية في امثال
هذه الازمنة بعد القول بانه حرمت العمل بها لان مناط الامر فيها على غير ما يعبد بتحقق
المقدمات المذكورة لا يرجع الى محصل فان ما تصوره كونه معتبرا رتبة من مراتب
الادراك منها ما هو فوق الظن كالعلم واليقين ومنها ما هو دونه كالشك والوهم اما الاول
فقد عرفت عدم التمكن منه في معظم الاحكام الفرعية وموضوعاتها الاستنباطية بالنسبة
الى هذه الازمنة فلا يجوز التكليف بالعمل به لا عقلا ولا شرعا لكونه تكليفا بما لا يطاق ولا ريب
في قبحه عقلا فلا يجوز صدوره عن الحكيم العدل عندنا واما الثاني اعني الشك والوهم فلا شك
ان العمل به حيث لا دليل على اعتباره مع وجود الظن ترجيح للمرجوح على الراجح وقد اتفق
العقلاء على قبحه من جهة العقل فيكون قبيحا شرعا لتطابق العقل والشرع فلا يجوز العمل به مع
وجود الظن حيث لا دليل على اعتباره لا عقلا ولا شرعا ما يغلب ظن المجتهد وجوب الشيء
او حرمته ظن له بالضرر على تركه او فعله ولا شك في وجوب دفع الضرر المظنون من حيث
هو كذلك عقلا ولا يحصل الا بالعمل بما ادى اليه ظنه فيجب من باب المقدمة وتم

الكلام

الكلام في سائر الاحكام كالاباحة والكراهة والاستحباب بالاجماع المركب فان النزاع في
حجية الظن انما هو بقول مطلق في كل طرفي النفي والاثبات ولا قائل بالفصل بينها بالنسبة
الى الاحكام وانت اذا تأملت في كلام القوم وتدبرت في حججهم تجده كما قلناه الا انه
مع ان الحكم بخلاف الظن في غير الواجب والحرام من الاحكام حكم بغير ما انزل الله ولا ريب
في حرمته وان كان متعلق الحكم غير الواجب والحرام فيكون الحكم بخلاف الظن فيه الى
مظنة الضرر فيجب دفعه ولا يمكن الا باختيار العمل بما ادى اليه الظن فثبت وجوب
العمل بالظن في الاحكام الفرعية مطلقا للمجتهد في امثال زماننا وما يجوز فالعمل بالظن الا
جتهادية في الاحكام الشرعية الفرعية وموضوعاتها الاستنباطية في امثال هذه الازمنة
مما لا مناص منه وقد عرفت ما يدل على اعتبارها من الادلة القاطعة والبراهين
الساطعة ثم لبعض الاعلام في هذا المقام كلام وهو ان المتبع ظاهر الظنون المخصوصة
في مقابل من جوز العمل بمطلق الظن الا ما دل الدليل على عدم اعتباره وحرمة العمل
خصوصا كالظن القياسي ولما كان هذا المقام مما طال التشاجر فيه بين الاعلام خصوصا
في عصرنا هذا لا بأس علينا ببسط الكلام فيه ليتضح المرام فنقول وبالله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق اعلم وفقك الله ان الظن له اعتبارات شتى وملاحظات مختلفة
بملاحظة التقييد والاطلاق والعموم والخصوص فيه بالنسبة الى كل منها فانه بملاحظة حال
حصوله ينقسم الى الظن قبل الفحص والى ما بعده وبملاحظة حال من حصل له الظن الى المجتهد
المطلق والمتجزي وبملاحظة ما حصل فيه الى الظن الاصولي والفروعي الحكمي والموضوعي الاستنباطي
والموضوعي وبملاحظة حال ما حصل منه الى الكتاب والخبر والشهرة وغيره من الاسباب
المحصلة له وبملاحظة تفاوت مراتبه في الشدة والضعف الى القوي والضعيف
والاضعف والاقوى فهذه اعتبارات خمسة فلا بد من استقصاء النظر فيه بكل
من الاعتبارات والملاحظات المذكورة وملاحظة ما يقتضيه الدليل في حجيته بالنسبة

الى كل منها من العموم والخصوص فيما يمكن فنبدأ بتحقيق حاله بكل من الاعتبارات التي تلاحظ
في مقامات خمسة على الترتيب المذكور تسهيلا للفهم وترتيبا للاساس وصونا للكلام
عن الخلط والالتباس فنقول وبالله التوفيق **المقام الاول** في حجية الظن باعتبار الاول
والذي يقتضيه النظر الدقيق فيها هو عدم التعميم وان المتبع انما هو الظن بعد الفحص واستقصاء
النظر في الادلة واستفراغ الوسع في فهمها والبحث عن معارضها بقدر الامكان حتى
يحصل العلم او الظن المعتبر بفقده واما الظن الحاصل في اول النظر وبادي الرأي اعني قبل استفراغ
الوسع واستقصاء النظر في الادلة فليس بمعتبر لما عرفت من اصالة حرمة العمل بغير العلم
واليقين وعدم شمول ما يدل على حجية الظن لهذا النوع منه لتمكن المكلف من تحصيل الاوثق
بالبحث والفحص عادة ودخل في الرأي والاعتماد فلا يلزم من التكليف به محال او قبح عقلا
بخلاف الظن الحاصل بعد الفحص المعتبر عند الفقهاء فان تكليف المكلف بما فوقه وترك
العمل به تكليف بما لا يطاق او مستلزم للحرج المنفي في الشريعة السهلة ولولا ذلك
لقلنا بوجوب تحصيل الاوثق منه الى مرتبة القطع واليقين واما ترجيح المرجوح على الراجح
انما يلزم على تقدير الاتيان بالمرجوح مع وجود الراجح لا على تقدير الفحص عادة ودخل في الرتبة
وكذا دفع الضرر المظنون فان تركه انما يلزم على تقدير مخالفة ما ظن اعني الاتيان بالطرف
الموهوم لا على ما قلناه من استقصاء النظر في الادلة وعدم المسامحة في الدين فلا دلالة
لهذه الادلة على حجية الظن الحاصل قبل الفحص المعتبر اصلا فيبقى هذا النوع من الظن مندرجا
تحت العمومات الدالة على حرمة العمل بغير العلم والعلم الاجمالي بانسداد باب العلم
في اغلب الاحكام الشرعية ومعظمها لا يوجب عدم الفائدة في الفحص لجواز ان
يرتفع به الظن الحاصل قبله او ينقلب بما هو مساو له او اقوى منه او يحصل بحفظه في
واقعة ما سوء حاله لكان يميل به وهذه الاحتمالات جارية قبل الفحص في كل واحدة من
المسائل الفرعية المنسدة فيها باب العلم فلا يسد رخصة عن الفحص والتحري مهما امكن

ولما لبعض المدققين كون سيرة الاصحاب والتابعين على العمل بالاخبار والآيات
من غير الفحص عن المعارض غير مسموعة نعم لا يبعد ذلك في حق المشافهين الحاضرين
في مجلس الخطاب ومن يحذو حذوهم لكن لا يقاس حالنا بحالهم حيث حظوا بالمعاين
والحج(?) وحظينا بالاثر وفازوا بالبيان وعرضنا عنه بالخبر واذلهم ما عنينا من تلاطم امواج الشبهات
وتراكم انواع الظلمات وتوارد انواع الآفات في الاخبار والآيات الناشئة من
اسباب المشار اليها في المقدمة الاولى ولعلك بعد الاطلاع على ما ذكرنا فيها من تكاثر
اسباب الشبهة وتكاثر مقتضيات الحيرة في الآيات والاخبار لا ترضى بحصول الظن قبل
الفحص والتحري فضلا عن الحجية والاعتبار ولذا ترى الفقهاء والمحدثين مع مهارتهم في
الفقه والحديث وانسهم ومزاولتهم بالمطالب الاصولية والمقاصد الفقهية باذلين
جهدهم ومستفرغين كدهم في فهم الاحكام واستنباط المسائل غاية البذل والفناء ومع
ذلك تريهم سالكين في الاكثر طريق الاحتياط ومعترفين في بعضها بعجزهم عن الترجيح والا
ستنباط فاذا كان هو حال الفحول المتبحرين في الفروع والاصول بعد بذل جهدهم وافناء
كدهم في حيث وبحث وبعد غاية التدبر في نهاية التحرير فما ظنك بالذي يقتنع بقناع
التسامح والاهمال ويقنع بما في يمينه عما في شماله ولا يلتفت الى وجوه الاختلاف في
الاسباب ولا يميز القشر فيها من اللباب فانه من الواضحات لدى كل من له
ادنى مزاولة في المطالب الفقهية فضلا عن المدروب فيها ان من كان حاله كذلك يخرب
في الفقه اي تخريب ويحرف الكلم عن مواضعه اي تحريف كيف لا والاخبار الواردة في
بيان المسائل الفقهية متدافعة والتأويلات من الجانبين متعارضة واقوال الطائفة
مختلفة ووجوه الدلالة لاختلاف الافهام والظنون متفاوتة قوة وضعفا وقد ورد عن اهل العصمة
ان حديثنا صعب مستصعب ثقيل مقنع الحديث وان كلامنا لينصرف على سبعين وجها كما وجدنا
في كثير من المقامات اصولا وفروعا والاحاديث بهذا المضمون كثيرة يكفيك ما فيه من

البيان وجلالة الشأن عن مزاولة الذكر والبيان وقد اشرنا الى جملة منها في المقدمة الاولى
في مقام رد قطعية دلالة الاخبار وبالجملة فحجية الظن الحاصل قبل الفحص عن المعارض واستقصاء
النظر في وجوه الترجيح وكيفية دلالتها واعتبارها مما لا يرضى به عاقل فضلا عن الفاضل فليس
الكلام فيه بطائل بل طائل والمقامات وحجية الظن باعتبارات في اعني باعتبار حال الظان من
كونه عاميا او مجتهدا مطلقا او متجزيا والذي يؤدي اليه النظر الصحيح هو التعميم لعدم دليل على
عدم اعتباره كظن العامي القاصر عن رتبة الاجتهاد وعلى القول بالتعبد في التقليد اما
ظن المجتهد مطلقا كان او متجزيا بعد الفحص المعتبر واستقصاء النظر في الادلة ومعارضها
واستيفاء الفكر في وجوه الترجيح وعوارضها فالحق فيه الحجية لما ذكر من لزوم التكليف بما
لا يطاق او تكليف بما فوق الظن الحاصل بعد الفحص من مراتب الادراك اعني العلم
لعدم تمكنه منه وترجيح الراجح على المرجوح وارتكاب العقل المطلق القبيحين عقلا من
حيث هما كذلك او عمل بما دونه اعني الشك والوهم فلا يبقى طريق الى الاستنباط
الا الظن لانحصار مراتب الادراك في الاربعة المذكورة العلم والظن والشك والوهم
واذا لم يتمكن المكلف من الاول كما هو المفروض ومنع من العمل بالاخيرين لما فيه من القبح
العقلي مع وجود الظن فلا بد من العمل بالثانية لما يلزم من بقاء التكليف وعدم المعذورية
الى العمل المستلزم ترك الخروج من الدين الذي اتى به سيد المرسلين فلا يمكن الرجوع
الى اصل البراءة والاباحة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان محل جريانهما ومرجع
العمل بهما انما هو صورة الشك في التكليف لا بعد العلم بثبوته ولو اجمالا كما نحن فيه واما
وجوب الرجوع الى الاحتياط والاخذ بما يتيقن معه البراءة ولو مع حصول الظن للمجتهد بأحد
طرفي الحكم في المسألة فقد عرفت ما فيه من استلزام العسر والحرج المنفيين في الشريعة
وغيرهما من المفاسد التي حققناها بما لا مزيد عليه في المقدمة الثالثة انه لا يقال ان ما ذكرت
من لزوم العسر والحرج على تقدير الاخذ بالاحتياط وكذلك الخروج من الدين على تقدير

العمل

العمل باصل البراءة والاباحة انما هو بالنسبة الى المجتهد المطلق لكثرة ما يجب عليه ان
يجتهد فيه ويفتي به من المسائل المستندة فيها باب العلم من العبادات والمعاملات
مع علمه الاجمالي بثبوت التكاليف الكثيرة فيها فلا يمكنه الرجوع فيها الى الاصلين والاحتياط
لما ذكر من استلزام الاول الخروج من الدين والثاني العسر والحرج المنفيين في الشريعة
واما المتجزي فاي محذور يلزم في رجوعه الى الاصلين المذكورين او اخذه بالاحتياط
فيما يجب عليه ان يجتهد فيه من المسائل القليلة فانه لو رجع في مسألة او مسألتين
او ثلثة مسائل الى الاصلين المذكورين لم يلزم منه الخروج من الدين ولا ترك التكاليف
الثابتة لفقد العلم الاجمالي بثبوت التكليف فيها وكذلك الرجوع فيها الى الاحتياط
على تقدير العلم الاجمالي بثبوت التكليف فيها لا يلزم منه العسر والحرج لما فيهما من
الفقه لانا نقول ان الذي ذكرت مع كونه مما لم يقل به احد الى الان لانحصار القول
فيه في الاجتهاد والتقليد انما يتم فيمن ليس له ملكة الاجتهاد والاستنباط في اكثر
ابواب الفقه ومعظمها وان لم يحط بجميعها فلا يتم في هذا القول لمساواته المجتهد
المطلق في كون رجوعه الى الاصلين مستلزما لترك التكاليف الكثيرة الثابتة
واخذه بالاحتياط فيها موجبا للحرج اليها وتمم القول في القسم الاول منه بعدم التقليد
بينهما الى الان هذا والمناقشة بان عدم امكان الرجوع الى المذكورات لا يوجب
تعيين العمل بالظن للمتجزي لاحتمال كونه متعبدا بالتقليد لغيره كما ذهب اليه جماعة
ولا مانع منه كما هو الظاهر جوابها مما قدمناه من قبح ترجيح المرجوح على الراجح ووجوب
دفع الضرر المظنون فيجب تركه لحكم العقل ما لم يقم دليل على التعبد به واستصحاب حكم
التقليد مع كونه اخص من المدعى لا ينهض دليلا على التعبد به لمعارضته بمثله فيما اذا كان
الشخص مجتهدا مطلقا ثم زالت عنه ملكة الاجتهاد وقوة الاستنباط بالنسبة الى بعض ابواب
الفقه لترك المزاولة له والممارسة عليه والاعراض عن المباحثة فيه والغوص في مطالبه فان

هذا النوع من التجزي يستصحب فيه وجوب العمل بالظن الحاصل له من الادلة فيقع التعارض
بين الاستصحابين للاجماع باتحاد الحكم في الموضعين فلا يبقى دليل ينهض على التعبد بالتقليد
مضافا الى تقاضد الاستصحاب الثاني اعني استصحاب وجوب العمل بالاجتهاد
بالآيات والاخبار الدالة على ذم التقليد وحرمته الموجب لتقديمه على ما يعارضه من مثله
والاستدلال بآية النفر على وجوب التقليد والاخذ به متعبدا قد عرفت فيما سبق
عدم تماميته لقصور دلالة الآية الشريفة على المدعى مع معارضته بما هو اقوى منه على تقدير
ظهورها في المدعى واما آية النبأ فكذلك مع ان الظاهر من النبأ انما هو غير الفتوى
من اقسام الخبر كما لا يخفى واما الآية الشريفة الدالة على وجوب السؤال عن اهل الذكر
فمع كون المراد من اهل الذكر خصوص الائمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين
كما وردت به نصوص كثيرة رواها الكليني في الكافي وغيره في غيره ظاهرة في وجوب
السؤال عن العالم بالعلم اليقيني بالحكم الشرعي لا الظاني به والمفروض في المقام الاخذ
من الثاني لا الاول فافهم وتأمل وبالجملة لا دليل على وجوب التعبد بالتقليد للمتجزي من
الادلة المعتبرة عندنا مضافا الى اطلاق ما ورد في ذمه من الكتاب والسنة وحيث
لا دليل عليه في المقام يثبت الادلة الدالة على وجوب الاخذ بالراجح حيث لا مانع
من الشرعيات والاخذ بالمرجوح نعم لو كان دليل حجية الظن ووجوب الاخذ به منحصرا
في الاجماع كان للحجة القول بالتوقف للمتجزي بين العمل بظنه والاخذ بما هو راجح عنده بنفسه
من الحكم الشرعي وبين الاخذ بقول المجتهد المطلق الجامع لشرائط الفتوى كما يظهر من السيد
الاستاد وشيخه طاب ثراهما في المقام وهو مذهب الحاجبي وانت خبير بان الامر
ليس كذلك وان العمدة في الادلة الدالة على وجوب الاخذ بالراجح بعد انسداد
باب العلم بالحكم الذي انما هو حكم العقل الصحيح الذي يشمل الظن المتجزي وغيره بوجوه متعددة
وجهات بحيث لا يخفى على من له ادنى فطانة فضلا عن المندوب في المعقولات

وهذا هو السر في حكم بعض المحققين بحجية مطلق الظن للمجتهد المطلق بمجرد عدم الدليل على التعبد
باخبار الآحاد فانهم ربما يستدلون على عموم الظن باعتبار الذي ذكرناه برواية ابي
خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال عليه السلام انظروا الى رجل يعلم شيئا من
احكامنا الحديث وفيه انها مع ضعف سندها وشذوذها قاصرة عن اثبات المدعى
لاقتصار دلالتها على حجية العلم وهي ليست في شيء من محل النزاع وانما هو في حجية الظن
الحاصل له واما حجية الظن باعتبار الثالث اي بملاحظة ما حصل فيه من الاصول والفروع
فالذي يختلج بالبال ان الظاهر التعميم فيها بلا توقف ولا اشكال والمراد بالاصول هنا ما
يشمل المبادي اللغوية ومباحث الاجتهاد والتقليد وابواب التراجيح اليهم الا مباحث
المتعلقة باحوال الادلة على الاجمال فقط كما هو المعروف من معناه وبالفروع الاحكام
الشرعية الفرعية وموضوعاتها الاستنباطية واما العرفية فيجيء الكلام فيها ان شاء الله تعالى لنا على
التعميم في المقام اشتراك الكل في انسداد باب العلم في معظمها مع دعاء الضرورة الى العمل بها
الشديدة فيه وباب العلم منها وذلك في الفروع معلوم مما سبق من المقدمات وفي الاصول
يعرف بادنى تأمل فان المبادي اللغوية خلل ما تواتر منها وما سقط وحقها بل كاد ان
يكون كلها فطريق الوصول اليه ظني فقطعي والمتواتر منها لكثير من ما حروفه انحصار المرجع في
تمييز الاوضاع شخصياتها ونوعياتها في نقل الآحاد من اهل اللغة غير المأمونين عليهم من
من الخطاء والكذب والدس والتحريف والتصحيف لبعض الاغراض الفاسدة لا
لانتفاء عصمتهم وفقدان مدارك الخبر وقد ذهب المعظم منهم وقد اشرنا الى كل
ذلك في الشرح شرح جامع وقوع الاختلاف والتدافع بينهم في كثير من المواد بحيث
لا يمكن الجمع بينها وترجيح احدها على الآخر بطريق قطعي مع كون كلماتهم في بيان الاوضاع
ظواهر غير قطعية بل وكثير منها غير ظاهرة الدلالة ولذا صار بعض الفحول الى عدم امكان
اثبات الاوضاع من كلماتهم وقال ان معظمهم وضعفهم بان المستعمل فيه لا يأت

الأوضاع وقد استغرب هذا القول في الشرح بالنسبة الى بعض كلماتهم بل ولا الأكثر نفيها وبعرف ذلك من له ادنى تتبع في كتب اللغة فضلا من المتعرف فيه وفي الامارات الظنية بخلف بعضها مع بعض كالتبادر وعدم صحة السلب والاطراد والاستقراء والاستدلال والأصول المثبتة كثيرا كاصالة عدم النقل وعدم تعدد الوضع واستصحاب عدم التغير ما بين الأزمان وغير ذلك من الأصول المتعلقة في مقام اثبات اللغات والاصطلاحات ولا ريب في ان المذكورات لا شئ منها يفيد القطع بنفسه نعم يفيد بعض منها القطع بانضمام القرائن الخارجية ولكنه اقل قليل لا يكتفى به في اثبات انسداد باب العلم في معظم المبادي اللغوية واما دعاء الضرورة الى العمل بها فواضح بعد اثبات بقاء التكليف بالفروع فانا قدمنا فيما سبق ان معظم الاحكام الفرعية وجل المسائل الفقهية انما تستفاد من الكتاب والسنة وان ما يستقل بادراكه العقل وما يستفاد من الاجماع والضرورة من دون معاونة من الكتاب والسنة اقل قليل بالنسبة الى ما يستفاد منهما فلا بد من العلم بهما في حل الاحكام منهما وهو لكونهما عربي مبين لا يحصل الا بمعرفة اللغات العربية فثبت الاحتياج الى معرفتها وبناء الأمر عليها وما تقدم من ان مجرد انسداد باب العلم ودعاء الضرورة الى العمل لا يوجب تعيين العمل بالظن لاحتمال وقوع التعبد ببعض الأسباب المذكورة ولو لم يحصل منه الظن بل ولو حصل الظن على خلافه يظهر جوابه مما سبق مرارا من ان العمل بغير الظن مع انسداد باب العلم ودعاء الضرورة الى العمل ما لم يثبت التعبد به ترجيح للمرجوح على الراجح وارتكاب للضرر المظنون وكلاهما باطل كما مرت اليه الاشارة غير مرة فلا مناص من العمل بالظن واتفاق العلماء واستمرار سيرتهم على الاستدلال ببعض المذكورات والتمسك به في مقام تمييز الحقائق والمجازات لا ينهض دليلا على وقوع التعبد به لاحتمال كون المناط في تمسكهم به انما هو حصول الظن منه كما هو الظاهر من المحققين منهم نعم يمكن ادعاء ثبوت التعبد بالأصول بالنسبة الى عدم النقل

وعدم تعدد الحادث وكذا اصالة تشابه الأزمان في بعض الصور وهو صورة الشك في مفادها ومقتضاها واما مع حصول الظن على خلاف مقتضاها فلا واثبات حجية الأصول المذكورة المتعبد بها في بعض الصور لا يغني عن غيرها من الامارات الظنية فلا بد من اعمالها لتتميم النظام وتنقطع الحاجة الماسة الى معرفة اللغة ووجوه الكلام واما مباحث الاجتهاد والتقليد فلا فرق بينها وبين المبادي اللغوية في انسداد باب العلم بمعظمها وبسبيل الحاجة الى معرفتها لفقدان القاطع فيما اختلف فيه من مسائلها المحتاج اليها كبعض شرائط صحة الاجتهاد وجواز الافتاء ونفوذ الحكم والقضاء بين الناس فان التشاجر بين الفحول قد وقع في كثير منها مع انتفاء القاطع في كل من الطرفين لفقدان الاجماع فيها لظاهر الفرض مع عدم استقلال العقل في ادراكها وانتفاء ما يفيد القطع بها من الكتاب والسنة ويعرف ذلك من له ادنى مراجعة بالمباحث الأصولية والمطالب الفقهية فضلا عن المتدرب فيها وكذا ما اختلف فيه من مسائل التقليد كوجوب تقديم الأعلم والأورع على غيرهما او التخيير منهما عند الاخر في تقليد وجواز التبعيض فيه والبقاء على تقليد من مات من المجتهدين مع وقوعه في حال حياته وثبوت التقليد بمجرد عقد القلب والأخذ من مجتهد خاص وغير ذلك من المسائل المختلف فيها الخالية من القاطع في كل من الطرفين فان هذه المسائل لا تتم الا بالاستنباطات الظنية كالشهرة والاستصحاب واخبار الآحاد العارية عن القرائن العلمية وغيرهما مما ليس من شانه افادة القطع بالمطلوب فهذا بيان انسداد باب العلم بها واما سبيل الحاجة الى معرفتها فليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وتوضيح ذلك ان العمل بالاجتهادات الظنية والتقليد في المسائل عمل بغير العلم ولقد بينا في السابق ان العمل بغير العلم لا بد له من حجة قاطعة او منتهية اليها بلا واسطة او بوسائط وان لا يجوز العمل به من دون ذلك عقلا ونقلا فلا بد لكل من المجتهد والمقلد من معرفة حاله وحظ في صحة الاجتهاد والتقليد من الشرائط والموانع وملاحظة ان اي نوع منها يصح الأخذ به لتمام الحجة على حجية العامل

بدون ذلك انما هو كالسائر بغير الطريق لا يزيده سرعة السير الا بعدا فيهلك ويهلك من حيث لا يشعر واما ابواب الترجيح فسبيل الحاجة اليها ودعاء الضرورة الى معرفة ما يعتبر منها للتخلص عن الاختلافات الواقعة بين الامارات الظنية كاخبار الآحاد العارية عن قرائن القطع وغيرها ... في الفروع والأصول مما لا يرتاب فيه ذو مسكة واما انسداد باب العلم بما يحتاج الى معرفته منها فلوقوع التشاجر في حجيتها بل كاد ان يكون كلها مع انتفاء ادراك العقل القاطع اعتبار خصوصيات وجوهها وعدم ورود شئ يدل عليه فيما يفهم من ظواهر الكتاب فضلا عن النصوص القطعية منه واما الأخبار الواردة في علاج تعارضها جدا فان منها ما يدل على التخيير مطلقا ومنها ما يدل على التوقف ومنها ما يدل على الترجيح مع ما فيه من الاختلاف ففي بعضها تقديم ما اخبر به الأعدل وفي آخر تقديم ما وافق الكتاب وحمل كلها على تقديم ما يحصل منه الظن بصدق صدوره عن المعصوم طريق الجمع بينها فيبقى محل الشك فيما خلا عن النص فلا بد فيه من الرجوع الى ما ثبت اعتباره من وجوه الترجيح بغير الأخبار من الامارات الظنية المعتبرة شرعا مع ان الجمع المذكور ايضا ليس له مستند قطعي فلم يبق في الأخبار الواردة في هذا الباب دلالة قطعية على اعتبار نوع من وجوه الترجيح فلا بد فيها من الرجوع الى الظن في الاجتهاديات وهو المطلوب واما المباحث المتعلقة باحوال الأدلة المتكفلة لبيان ما يصح التمسك به منها فثبوت الاحتياج الى معرفتها لتمييز الأدلة من فاسدها وسليمها من سقيمها امر بيّن حقيق ان يستغنى فيه عن مؤنة التحرير والبيان وتفصيل ذلك انا قد قررنا في المقدمة من هذه الوجيزة ان ما يثبت به الأحكام النظرية الفقهية في امثال زماننا زمان الحيرة قسمان منها ما يفيد القطع بثبوت الحكم كالعقل القاطع والاجماع المحقق والخبر المتواتر بالمعنى والمحفوف بالقرائن القطعية وبعض النصوص الكتابية ومنها ما ليس كذلك كظواهر الكتاب واخبار الآحاد العارية عن قرائن القطع والاجماعات المنقولة كذلك والشهرة وغيرهما من الامارات التي ليست

من شانها افادة القطع كبعض التعبديات المقررة من الشرع في الموارد المخصوصة ولما كان القسم الأخير منهما مع كون معظم الاحكام الفقهية مستفادات من اقسام غير العلم وكان غير العلم مما لا يجوز العمل به وبناء الأمر عليه ما لم يدل دليل على اعتباره نظرا الى ما اسسنا من اصالة حرمة العمل بغير العلم المدلول عليه بالعقل والنقل لا بد للفقيه من توجيه النظر اليه واستقصاء الفكر في تمييز ما يعتبر منها وما لا يعتبر لئلا تتضل قدمه بعد ثبوتها هذا هو الذي ادعيناه من ثبوت الاحتياج الى معرفة المباحث المتعلقة باحوال الأدلة المتكفلة لبيان ما يعتبر منها وتمييز صحيحها من فاسدها واما انسداد باب العلم بحجية المعظم منها واعتبارها فلما بينا في المقدمة الرابعة من فقدان القاطع الدال على التعبد بخبر العدل الامامي الا ما ندر منها وكذلك ظواهر الكتاب واما غيرهما كالمرسلات والمراسيل والشهرة وعدم ظهور الخلاف والاستقراء وظهور عدم الخلاف حاله معلوم ووقوع التشاجر في حجيتها بين المؤالف والمخالف مشهور مع فقدان ما يفيد القطع في البين فلا بد من الرجوع فيها الى الظن في الاجتهاديات ايضا لا يبقى الا توهم فقدان القاطع من الطرفين كيف وقد دل القاعدتان العقليتان اعني وجوب دفع الضرر المظنون وقبح ترجيح المرجوح على الراجح على وجوب العمل بما يفيد الظن بالحكم من الامارات المذكورة بعد انسداد باب العلم ودعاء الضرورة الى العمل كما في امثال زماننا زمان الحيرة وغيبة الحجة عليه السلام فلا حاجة الى اعتبار الظن في حجية الأدلة لفقدان شرطه وهو انسداد باب العلم بها لانا نقول ان هذا انما يتم فيما يحصل منه الظن الشخصي من الامارات المذكورة وليس كل ما يحتاج اليه من الامارات مفيدا للظن الشخصي بل كثيرا ما يمنع التعارض الواقع بينها من حصول الظن الشخصي منها مع دعاء الضرورة الى العمل ويعرف ذلك من له ادنى ممارسة بالمطالب الفقهية فلا بد من اعتبار الظن بحجيته في المقام على ما يقتضي القاعدتان المذكورتين وكذلك الظن بعدم حجيته فافهم وتدبر حتى لا يختلط عليك الأمر هذا حال اعتبار الظن في الموضوعات الاستنباطية والمباحث المتعلقة بكيفية الأدلة وابواب الترجيح

وأما الموضوعات الصرفة فالحق الحقيق بالاتباع عدم اعتبار الظنون إلا ما غلب منها ما لم
يدل دليل على اعتباره بالخصوص مثل الظن بأجزاء الصوم للمريض واستقبال القبلة للمصلي حين
عدم تمكنه من العلم بها وأما فيما لم يدل دليل على اعتباره بالخصوص فلا لما استشهدناه من قبل
وبداهته من أصالة حرمة العمل بغير العلم واليقين مع كون الأمر فيها أشد في باب العلم منها
مبنيا على التعبد بالأسباب المعتبرة شرعا كالشهادة وأصالة الصحة في تصرف المسلم وبيان
أفعال وأصالة العدم في الحوادث ومنها تشعب أصالة تأخر الحادث وأصالة عدم الزيادة
من القواعد المتعبدة والأسباب المعتبرة فيها أشد في باب العلم من الموضوعات الصرفة
والدليل على صحة الرجوع إلى الأصول والأسباب المذكورة وغيرها في صورة فقد العلم بها
لموضوع الصرف اتفاق المخالف والموافق عليها حتى الأخباريين من الشيعة المانعين عن
العمل بهذه الأصول والأسباب في نفس الحكم الشرعي واتفقوا على جواز العمل بها في هذا
المقام وهذا هو الذي عليه بناء الإسلام والمسلمين في كل من الأعصار ويتجلى مما ورد في هذا
الباب من الأخبار المتكاثرة عن العترة الطاهرة فمن نظر فيها تبين له الانصاف ينكشف له
كون الأمر على ما ذكرنا انكشافا مصداق الاتفاق والإجماع المذكور عليه من الفرقة المحقة الأصولي
منهم والأخباري وبما ذكرنا يظهر الجواب عن التسوية بين الموضوعات الصرفة وبين الأحكام
في جواز العمل بالظن في صورة فقد العلم بها نظرا إلى انسداد باب العلم وعدم القدرة إلى
العمل في كل منهما لاستلزام العمل بالاحتياط العسر والحرج الشديدين فإن مجرد ذلك لا
يوجب جواز العمل بالظن بل لا بد مع ما ذكر من عدم ثبوت التعبد بالمكلف فيما يحتاج إليه
من العمل لحاله في الأحكام الفرعية وموضوعاتها الاستنباطية وأما الموضوعات الصرفة
فقد أثبتنا وجوب التمسك في صورة فقد العلم بها بأسباب مقررة وأصول معتبرة
فالعدول فيها إلى العمل بالظنون الاجتهادية مخالفة للشرع الأنور وهذا كله في صورة التمكن
من الأسباب المقررة كما هو الغالب في الموضوعات الصرفة وأما في صورة عدم التمكن

منها

منها كما في الصور النادرة مع انسداد باب العلم وعدم القدرة إلى العمل وعدم التمكن من
الاحتياط فالعمل بالظن متعين حذرا من ترجيح المرجوح على الراجح ومما ذكرنا في بحثنا
يظهر وجه القول بجواز العمل بالظنون الاجتهادية في الجرح والتعديل بالنسبة إلى رواة الأ
حاديث الغير المتواترة العارية عن قرائن القطع بصدورها الواردة في الأحكام الفرعية
والمسائل الأصولية ضرورة تعذر العلم بأحوال جلهم عدالة وفسقا مع مسيس الحاجة إلى
معرفتها لكونها شرطا لوثوق العمل بأخبارهم ورواياتهم وقد بينا في المقام الأول و
جوب الفحص عنها ودخلها في الوثوق بالأمارات الظنية التي من جملتها الأخبار المروية
بطريق الآحاد عن النبي وعترته الطاهرة ما لم يؤد إلى العسر والحرج أو التكليف بما لا يطاق
وأوضحنا اشتراطه في جواز العمل بما لا يفيد العلم غاية الايضاح والأخذ بالاحتياط
غير ممكن في المقام لدوران الأمر بين الفسق الموجب لحرمة العمل بالخبر المروي كما بين
المتصف به والعدالة الموجبة لوجوب الأخذ به والتعبد بتعديل الواحد العدل وجرحه
لم يدل عليه دليل من الشرع



